

D'autres auteurs en ont reconnu sur les indices les plus futiles. Postel avait déjà au XVI^e siècle appelé les brahmanes «Abrahamites» pour les faire descendre d'Abraham. Le P. Bouchet dans une lettre à Huet, ancien évêque d'Avranches⁷⁸ alors retiré chez les Jésuites, avait au début du XVIII^e siècle voulu, lui aussi, voir Abraham dans Brahma et Sara dans Sarasvadi en tamoul). Le P. Bouchet avait même tenté de justifier le rapprochement de Sarasvadi avec Sara par des considérations pseudo-philologiques. Se fiant à l'aspect extérieur des noms sans recourir à leur analyse, il avait dit: «Les deux dernières syllabes du mot Sarasvadi sont dans la langue indienne une terminaison honorifique: ainsi *vadi* répond assez bien à notre mot français *madame*» et il retrouvait cette terminaison dans plusieurs noms de «femmes distinguées», notamment Parvadi (Pārvatī); il en concluait donc que le nom véritable de Sarasvadi se réduisait aux deux premières syllabes, mais il ne rendait pas compte du *s* et surtout *vadi* (= *vatī*) dans Parvadi n'est que la terminaison du féminin en *ī* faite sur le mot *parvata*, tandis que dans Sarasvadi (Sarasvatī), *vadi* est un suffixe d'appartenance.

⁷⁸ *Lettres édifiantes*, éd. Aimé Martin, t. II, p. 347-353.

CONTRIBUTIONS À L'ÉTUDE DU MANTRASĀSTRA

PAR
ANDRÉ PADOUX

III*

Le *japa*

Étudier le *japa*, c'est d'abord se poser la question de la traduction de ce terme: que signifie pour nous le mot *japa*? Une réponse ne peut toutefois être donnée – si elle peut l'être – qu'en fonction des définitions et des descriptions du *japa* dans les textes et de ses usages religieux-rituels. Or les uns comme les autres ont sensiblement varié au cours de plus de deux millénaires d'utilisation du mot et de la conduite qu'il désigne. Une traduction unique et satisfaisante, qui impliquerait une conception unifiée du *japa* et une interprétation également une de toute la pratique au cours des temps, sont impossibles. On va donc utiliser ici le mot sanskrit *japa* sans le traduire, l'étude faisant apparaître, avec la diversité des usages, la variété des sens que ce terme peut avoir eu, ou qu'il a encore puisque, comme pour tout ce qui touche à l'hindouisme tantrique, il s'agit là d'une tradition toujours bien vivante en Inde.

Japa, substantif masculin, se rattache à la racine *JAP* qui, dit le *Dictionnaire Sanskrit-Français* de Stchoupak, Nitti et Renou, signifie «murmurer, marmonner, réciter, prier à voix basse». *JAP*, *japati*, pour le *Sanskrit Dictionary* de Monier-Williams, c'est «to utter in a low voice, whisper, mutter (especially prayers & incantations); to pray to anyone in a low voice; to invoke or call upon in a low voice,» le *japa* lui-même étant «muttering, whispering ...; muttering prayers, repeating in a murmuring tone passages from scripture or charms or names of a deity, etc.; muttered prayer or spell.» Le Dictionnaire de Saint-Petersbourg donne pour *JAP*: «halblaut, flisternd hersagen, hermurmeln» et pour *japa*: «das flisternde Aussagen eines Gebetes, Liedes, usw.; ein auf diese Weise hersagtes Gebet.» D'où la traduction de *japa* par Murmelmeditation parfois utilisée en allemand (ainsi par J. W. Hauer, *Der Yoga*), qui rend assez bien compte du double aspect de récitation murmurée et de concentration mentale du *japa*. L'encyclopédie sanskrite *Śabdakalpadrūma*, de son côté, décrit le *japa* comme *vidhānena maniroccaraṇam*, «énoncé d'un mantra selon les règles» et elle cite ensuite un certain nombre de textes, surtout purāniques, décrivant les règles de cette récitation.

* Pour I (*mantroddhāra*) et II (*nyāsa*), voir BEFEO, tome LXV (1978), pp. 65-85 et LXVII (1980), pp. 59-102.

Ces premières indications – on pourrait en ajouter bien d'autres de cette sorte – font déjà apparaître le *japa* comme un murmure ou une récitation à voix basse d'un texte ou de paroles de caractère religieux ou magique et plus spécialement de mantras, murmure ou récitation – prière peut-être – qui doit se faire selon certaines règles: c'est un énoncé rituel; cela semble être en outre essentiellement un énoncé à voix basse. Le sens principal de *JAP* est en effet «murmurer». Nous verrons toutefois que le *japa* peut également se faire à voix haute, comme aussi (et bien mieux d'ailleurs) de façon silencieuse ou purement mentale. Le *japa*, enfin, n'est en principe pas un énoncé isolé. C'est la répétition d'une formule qu'il faut, comme disent les textes, énoncer «encore et encore», *bhūyo bhūyah*, parfois même, nous le verrons (cf. *infra*, p. 129), un nombre énorme de fois.

Le terme est d'un usage ancien, la récitation elle-même, à but religieux, de textes du Veda étant sans doute plus ancienne encore. Le mot *japa* se rencontre dès les Śrautasūtra et les Grhyasūtra pour désigner une prière murmurée ou, «plus techniquement, la récitation des mots *bhur*, *bhuvah*, *svah*, 03m.»¹ C'est alors la récitation murmurée de stances ou de formules par les officiants ou le *yajamāna* à certains moments du culte védique.

Dans le domaine védique, le *japa* a une particulière importance dans le *svādhyāya*, la récitation personnelle du texte védique qui est, dit-on, un *japayajña*: un sacrifice consistant en une récitation, donc une offrande de la parole. Or le *svādhyāya* est le *brahmayajña*, le sacrifice au *brahman*, le plus haut des cinq *mahāyajña* que prescrit la tradition.² Le *japa*, dans la mesure même où il est un énoncé, où il est fait de parole, se fait avec ce qu'il y a de plus haut, puisque le *brahman* est parole: *brahma vai vāc* (AitBr 4. 21, 1). On a là affirmée dès une époque ancienne une notion qu'on retrouvera plus tard sous diverses formes tendant toutes à marquer le très haut niveau salvateur du *japa* ou son importance primordiale dans certains rites. Prééminence qu'affirmait aussi la Bhagavad Gītā (10. 25) en faisant dire à Kṛṣṇa *yajñānām japayajño 'smi*, «parmi les sacrifices, je suis celui de la parole murmurée». Telle est aussi la doctrine de Manu (2. 85): «le sacrifice consistant en une récitation est dix fois supérieur à celui qui consiste en l'accomplissement des actions rituelles prescrites», *vidhiyajñāj japayajño viśiṣṭo daśabhir guṇaiḥ*. Manu complète cette hiérarchie du *japa* en ajoutant: «le *japa* à voix basse lui est cent fois supérieur et celui fait mentalement mille fois» (*upāṁśuḥ syācchataguṇaḥ sāhasro mānasaḥ smṛtaḥ*).³ On a là une hiérarchie qui ne cessera jamais d'être présente et qu'exploiteront particulièrement diverses formes de *japa* tantrique, dont celles considérées comme les plus hautes ne seront plus du tout des énoncés vocaux, mais des pratiques mentales ou spirituelles et de yoga. Cette hiérarchie peut paraître surprenante puisque la forme la plus haute de cet acte de parole qu'est en principe le *japa* sera précisément celle où nulle parole n'est énoncée et qui n'est que pensée. Mais cela ne fait qu'appliquer au *japa* une conception de la parole tout à fait générale en Inde.⁴ La parole, originellement, dans la mesure où elle est identique au *brahman*, à la parole du brahmane, est silence. Et le

¹ L. Renou, *Vocabulaire du rituel Védique* (Paris: Klincksieck, 1954), p. 68.

² L'Amarakośa (2. 7, 47) écrit: *svādhyāyaḥ syāj japah*, soulignant ainsi soit le rôle du *japa* dans le *svādhyāya*, soit le fait que tout *japa* est un sacrifice de parole, donc, comme le *svādhyāya*, un *mahāyajña*, un acte rituel d'une haute importance.

³ Voir Manu, 2. 77 à 87, sur la valeur et le mérite du *japa* de OM avec les *vyāhṛti* et la *gāyatrī*.

⁴ Cf. A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole*... (Paris: de Boccard, 1975) – ci-après: *Recherches* –, *passim*. Je concluais: «Une étude consacrée aux puissances de la Parole aboutit en définitive à reconnaître la suprématie du silence.» (*ibid.*, p. 347).

brahman, l'absolu métaphysique, est conscience, laquelle est silencieuse.⁵ D'un silence, dira-t-on plus tard, source de la parole et riche en essence de toutes ses virtualités, de toute sa puissance. La parole, on l'a dit souvent, sort du silence pour finalement y retourner et s'y résorber. Cela se fera notamment, comme on va le voir, par certaines formes de *japa*. Posons donc ici comme une règle partout admise que le *japa* vocal, *vācika*, c'est-à-dire audible pour un tiers, en est la forme la plus basse. Celui *upāṁśu*, où le réchant, murmurant, ou priant, articule les mots ou les sons mais reste inaudible, est la moyenne. Le *japa* le plus haut étant purement mental, *mānasa* (ce qui n'exclut d'ailleurs pas toute articulation de la parole, mais celle-ci reste intérieure).⁶

Sans vouloir en aucune façon suivre – même très schématiquement – l'histoire du *japa*, on peut cependant citer parmi les mentions anciennes de cette pratique celle qu'on trouve dans le Mokṣadharmaparvan du Mahābhārata (12. 189–193), qui définit le *japa* comme la récitation d'un texte védique utile (*japet vai saṃhitām hitām*) – sans d'ailleurs préciser quel texte – et qui le pose par rapport au Sāṃkhya et au Yoga. Il y apparaît comme une pratique héritière du *svādhyāya* et donc jugée, comme celui-ci, très haute, puisque c'est l'offrande de la toute-puissante et divine parole védique. (Ce qui évidemment rejoint l'enseignement de la BhG. 10. 25 – cf. *supra*, p. 118.) Cette pratique (*japavidhi*) est prévue pour l'homme dans le monde aussi bien que pour le renonçant. Elle doit s'accompagner d'observances: contrôle des sens, véridicité, etc. et, soit sacrifice, soit au contraire renoncement aux sens et au sacrifice. Ce *japa* donnera à l'un des pouvoirs divins; l'autre, le renonçant, il l'amènera au *dhyāna* puis au *samādhi* et de là au plan le plus haut: la fusion dans l'*ātman*.⁷ Le *jāpaka* est ainsi l'égal du yogin (ou même son supérieur). On a donc là une voie de salut parallèle à celles du Sāṃkhya et du Yoga. On peut se demander⁸ s'il ne faut pas voir dans ce passage du MBh une façon d'affirmer la valeur et la supériorité du *japa*, en tant que tradition héritière directe du Vēda, par rapport à une autre tradition (sentie peut-être comme un peu extérieure), celle du Yoga – deux courants qui se rejoindront ensuite dans le *japa* tantrique. Notons que ce *japa*, déjà, peut conférer des pouvoirs surnaturels. (Peut-être peut-on aussi remarquer au passage que,

⁵ Les Brāhmaṇa établissent aussi un lien entre ce qui est en silence (*nāṣṇim*), le marmonnement confus (*jalpa*), l'énoncé à voix basse (*upāṁśu*) et l'indéfini (*anirukta*), l'illimité (ŚBr. 5. 4. 4, 13). Le murmure (*jalpa*) est associé à la vie (AitBr. 2. 39, 1–8). Voir L. Silburn, *Instant et Cause* (Paris: Vrin, 1955), p. 82.

Pour le LT (39. 35) «le [*japa*] à voix haute [s'emploie] dans les rites inférieurs; celui à voix basse, dans ceux qui donnent le succès (*siddhikarmaṇi*); le mental, pour ceux qui donnent richesse et libération. Le [*japa*] qui se fait par méditation (*dhyānāmā*) donne le succès dans tous les cas (*sarvasiddhikṛt*)» (p. 155 de l'édition Adyar, 1959, de ce texte).

⁶ Dans la théorie des quatre niveaux de la parole: *parā*, *paśyanī*, *madhyamā* et *vaikhari*, l'articulation est présente non seulement en *paśyanī*, plan de la parole purement intérieure non encore développée, mais même, dans une certaine mesure, d'une façon archétypale, en *parāvāc*. Cf. *Recherches*, p. 145 sq.

Les trois formes, *vācika*, etc., du *japa* sont parfois mises en correspondance avec les trois plans de la parole, de *vaikhari* à *paśyanī*. Ainsi le comm. de Kṣemarāja ad SvT 2. 146–7 (vol. 1/2, p. 83):

ātmā na sṛjate yaṁ tu mānaso 'sau prakīrtitaḥ /
ātmanā śrūyate yaṁ tu tam upāṁśuṁ vijānate //146//
pare sṛjanti yaṁ devī saśabdāḥ sa udāhṛtaḥ /

où il explique: *mānaso madhyamāyām vāci / upāṁśusaśabdau tu sūkṣmāsthūlaprayatnāyām vaikhariṁ.*

ātmakevalatam prāptas tatra gatvā na śocati.

⁸ Ces aspects du *japa* dans le MBh sont étudiés par V. M. Bedekar, «The Place of *japa* in the Mokṣadharmaparvan (MBh XII, 189–193) and the Yogasūtras», A. B. O. R. I. vol. XLIV, 1963 (p. 63–74). Sur les rapports entre le *japa* et le Yoga, voir les observations de J. W. Hauer, *Der Yoga* (Stuttgart: Kohlhammer, 1958), p. 198–9.

pour prouver que le *jāpaka* est bien l'égal du yogin, ou même son supérieur, le MBh raconte l'histoire du *jāpaka* Kauśika Paippalādīn, donc d'un sage relevant d'une tradition avestique qui pourrait se rattacher au Cachemire.)

Il faut aussi noter ici, parmi les notions qu'on retrouvera explicites ou sous-jacentes dans bien des pratiques et des spéculations relatives au *japa*, deux idées présentes à époque ancienne: l'assimilation de l'émission de la parole dans le *japa* à celle du sperme, et l'idée – qui rejoint celle de la supériorité du silence sur l'énonciation – de la prééminence de l'énoncé bref, condensé, par rapport à celui qui est explicite, étendu. L'AitBr 2. 38 dit ainsi: «le hotar murmure le *japa*: il émet là le sperme. Le *japa* est énoncé inaudiblement; inaudible aussi est l'effusion du sperme.»⁹ L'énonciation de la parole védique a ainsi pour homologue l'émission du sperme. Et tout comme celui-ci ne doit pas être gaspillé, ainsi la parole védique doit-elle être conservée, stockée en quelque sorte, car la rétention donne des forces alors que la dépense affaiblit.¹⁰ Cette persistante idéologie, qui pose la supériorité du bref sur le long, du concentré sur l'étendu, du retenu sur l'émis, du silencieux sur le sonore et de l'inexprimé sur l'exprimé, donnera nécessairement une place de premier plan aux techniques de conservation de l'énergie (notamment sexuelle), mais aussi contribuera à placer les mantras brefs ou monosyllabiques (les *bīja*, concentrés d'énergie phonique) plus haut que les formules longues et, pour le *japa*, celui qui est mental, inexprimé extérieurement, plus haut que celui qui est vocal, audible. On a là des conceptions qui expliquent bien des aspects du *mantraśāstra* et notamment les formes mentales du *japa*.¹¹

Remarquons enfin, pour conclure ces quelques observations générales, l'importance toujours donnée dans le *japa* à la forme de l'expression: toute la tradition ultérieure insistera sur la nécessité de l'exactitude de l'énoncé. C'est là un des traits constants du *mantraśāstra*, dont il est possible de voir l'origine, ou une des premières manifestations, dans l'importance accordée dès l'époque védique à la récitation, au *svādhyāya*, devenu ensuite *japa*, où c'est le mot énoncé qui importe, non le sens – *mantravid evāsmi nātmavit*, disait ainsi Nārada dans la ChU (7. 1.3).

On ne saurait évidemment passer en revue dans le cadre d'un article tous les cas où un *japa* est prescrit, ni même énumérer tous les types d'usages qui ont pu en exister. Mais on peut envisager les principales circonstances où cette énonciation méditée, répétitive, rituelle est

⁹ *hotr japaṃ japatī retas tat siñcatyupāṃśu. japatyupāṃśviva vai retasah siktih.* Le même texte (2. 31–32), à propos de la récitation de la louange silencieuse, *tūṣṇīm śaṃsa*, formée du *japa* de *bhur bhuvah svar*, et considérée comme l'essence du sacrifice, la rapproche aussi de l'effusion du sperme. Cf. La Vallée Poussin, *Etudes et Matériaux* (London: Luzac, 1898), p. 120–3.

¹⁰ Sur les représentations hindoues relatives à l'énergie sexuelle, sa dépense ou sa conservation, cf. Sudhir Kakar, *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. (Delhi: Oxford University Press, 1981). Plus brièvement: A. Padoux, «Le monde hindou et le sexe» in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXVI, 1984.

¹¹ Sur les formes anciennes de ces notions, voir Ch. Malamoud, *Le svādhyāya. Récitation personnelle du Vēda*. (Paris: Institut de Civilisation Indienne, 1977), pp. 78–89. Bien entendu, ce ne sont pas les seules conceptions à l'œuvre dans le *mantraśāstra*. Il y a aussi, après le Vēda, dans le tantrisme, une vision différente, positive, optimiste, de la dépense, avec la participation à l'effulgence généreuse de l'énergie divine – encore que même là l'ascèse ait son mot à dire.

La *bhakti*, également, jouera tôt un rôle dans toutes les pratiques dévotes et, en donnant plus d'importance à l'attitude envers la divinité qu'aux rites, elle tendra à dévaluer l'exactitude de l'énoncé: le mantra mal énoncé mais dit avec amour sera alors plus efficace que l'énoncé exact fait sans véritable dévotion. Les deux positions, à partir d'un certain moment, coexisteront, l'une ou l'autre prévalant selon le contexte.

prescrite dans les tantras et āgamas, les traités de rituel, etc. et indiquer les formes qu'elle semble avoir le plus fréquemment. Les exemples donnés viendront pour l'essentiel du domaine śākta-śaiva – des tantras, comme on dit d'ordinaire – mais aussi des āgamas,¹² en tenant également compte des saṃhitās (parfois appelées tantras) du Pāñcarātra viṣṇuite, dont les indications, parfois très précises, sont souvent intéressantes.¹³ Quelques pratiques bouddhiques seront signalées au passage. Comme je l'avais noté dans les deux études précédentes, à propos du choix et de l'*uddhāra* des mantras, puis de leur imposition (*nyāsa*), les conduites et les spéculations varient selon les «sectes», selon les traditions tantriques et même selon les textes d'une même tradition. Mais il y a, avec toute cette diversité, une grande unité dans la vision, dans la théorie et même dans l'organisation des pratiques.¹⁴ D'où la possibilité, croyons-nous, d'une approche d'ensemble, où nous verrons d'abord les pratiques essentiellement rituelles – la technique en quelque sorte du *japa* –, pour aborder ensuite celui-ci dans sa dimension mentale (ou somato-psychique) et spirituelle, comme voie vers la libération de la ronde des renaissances (ou parfois comme un effet de cette libération), ainsi que comme pratique de dévotion. Ce faisant, nous introduirons, pour la clarté de l'exposé, une division de la matière en trois parties, dont il faut reconnaître le caractère artificiel: technique rituelle et effort mental sont en effet tous deux toujours présents dans le *japa* (Murmélmeditation!), lequel est toujours utile pour le salut, et ils s'associent souvent en outre à la recherche proprement spirituelle et/ou à la dévotion: on le verra dans ce qui suit. (Au demeurant, s'il faut bien, pour tout sujet, choisir une approche et adopter un plan, il faut aussi se garder de penser que ce sont les seuls possibles et qu'une autre façon de faire n'aurait pas été préférable – v. *infra* note 16.)

I

LES PRATIQUES RITUELLES, LES TECHNIQUES DU JAPA – JAPAVIDHI

Sans doute le *japa* est-il abondamment utilisé par les hindous comme une pratique religieuse courante¹⁵: moment de concentration, de dévotion ou de prière vocale ou mentale. Mais il est aussi – et, si on se réfère aux textes, on dirait, statistiquement, qu'il est surtout – un élément essentiel d'un grand nombre de pratiques rituelles. C'est un des domaines où se voient la minutie et la prolifération des rites de l'hindouisme tantrique, domaine où la *bhakti* a sans doute sa place, mais où il semble bien à qui lit les textes normatifs (mais peut-être les

¹² La distinction, commode, entre tantras et āgamas ne laisse pas d'être artificielle. On ne peut pas les poser comme deux catégories tout à fait différentes de textes, les uns *śākta* et surtout de rituel privé, les autres *śaiva* et de rituel de temple, car tel n'est pas le cas. On sait de plus qu'un même texte peut être appelé soit tantra soit āgama. Il ne faut pas non plus opposer un śaivismisme «du nord» qui serait proprement tantrique (= *śākta* ?) à un autre, «du sud», āgamique, car les mêmes textes ont souvent cours ici et là, et bien des ouvrages qu'on tend à classer «au nord» (certains de ceux du Krama ou de la Śrīvidyā, par exemple) sont originaires du sud de l'Inde, cependant qu'inversement tel auteur classiquement rattaché au sud (Somaśambhu, par exemple) est du Cachemire.

¹³ Les références données en note permettront de trouver, si on le veut, des informations complémentaires.

¹⁴ Unité qui ne fait que refléter celle du monde hindou. Mais, comme on le verra plus loin, les pratiques du bouddhisme tantrique se rattachent elles aussi aux mêmes représentations (sur l'efficacité créatrice de la conscience, ou sur l'image du corps, notamment) et ne laissent donc pas d'être très voisines.

¹⁵ «Il en est venu à désigner dans l'Inde classique toute espèce de prière». L. Renou, «La valeur du silence dans le culte védique», *JAOS*, 69 (1949), p. 11–18; repris dans *L'Inde fondamentale* (Paris: Hermann, 1978), p. 66 sq.

lisons-nous mal?) que l'aspect de manipulation rituelle de la parole (le mantra est la forme phonétique et efficacement utilisable de la divinité) l'emporte sur tout autre. Dévotion et ritualisme, il est vrai, ne sont pas nécessairement incompatibles (cf. *supra* note 11). Ajoutons qu'il y a aussi des textes tantriques pour prôner le dépassement des rites. Telle est parfois l'attitude des Kaula, telle qu'elle apparaît, par exemple, dans le Tantrāloka d'Abhinavagupta, ou dans le Kulārṇavatantra: «le silence est le *japa* suprême» (*maunam eva paro japah* – KT 9. 38).

Le *japa* – la répétition rituelle codifiée d'un mantra – sera ainsi prescrit dans le *mantra-sādhana*, où il forme une des parties du *puraścaraṇa*, dans le culte des divinités, qui comporte toujours un ou plusieurs *japa*, dans les rites *kāmya* (ou à leur occasion) et particulièrement pour ceux à orientation «magique» (*ṣaṭkarmāṇi*, etc.), enfin dans les rites quotidiens, qu'il s'agisse de la *sandhyā* privée ou de la *pūjā*, domaine où la prescription du *japa* est ancienne (cf. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. 2, p. 685), dans le rituel d'initiation (*dīkṣā*), dans ceux d'expiation et de réparation (*prāyaścitta*), pour l'installation des temples et des images, etc., toutes circonstances où une divinité est invoquée et où son mantra, ou une formule d'hommage, est répétée afin d'obtenir sa grâce et/ou en vue de quelque fin mondaine ou supra-mondaine.¹⁶

Le *japa* peut consister en la répétition d'énoncés divers. Nous avons déjà vu celle de *bhur bhuvaḥ svar Om* dans le *svādhyāya*. Cette même formule, suivie de la *gāyatrī* continue jusqu'à présent d'être prescrite pour le *japa* dans la *sandhyā*, le culte quotidien «védique». Mais ce peuvent être aussi des formules toutes différentes. Dans la pratique tantrique – *pūjā* ou autres rites – ce sera le mantra de la déité visée par le rite et on rencontrera là toute la variété des mantras tantriques, allant de la formule, brève ou longue, d'invocation, de louange, d'appel, d'exorcisme, etc., aux simples germes phoniques – *bīja* – isolés (*HRĪM*, *HSAUḤ*, *PHAT*, etc.) ou groupés tels ceux de la *śrīvidyā* (*HA SA KA LA HRĪM*, etc.) ou encore, le plus souvent, à des énoncés – parfois sensiblement plus longs – associant *bīja*(s) et formule.¹⁸ Etant donné l'étendue du panthéon tantrique et la quasi-infinité des êtres, des puissances ou des éléments qui peuvent être invoqués dans un but ou dans un autre, la variété des formules pouvant servir au *japa* est, malgré une certaine monotonie de forme et de structure, très considérable.¹⁹

Le *japa* peut toutefois aussi être formé par la seule répétition des phonèmes du sanskrit. Nombre de textes prescrivent le *japa* de la «guirlande des lettres» (*varṇamālā*) de *A* à *KṢA*, qui apparaît alors un peu comme une version phonétique du rosaire (*akṣamālā*, au sens de

¹⁶ Hélène Brunner, qui a lu la première rédaction de cette étude et qui m'a fait plusieurs suggestions et observations très utiles, me fait remarquer qu'il serait peut-être plus rationnel et plus clair de distinguer entre les cas où le culte forme l'essentiel d'une action rituelle, le *japa* lui étant accessoire, et ceux où c'est le *japa* qui est l'essentiel, et le culte l'accessoire. Elle me fait aussi remarquer que c'est sans doute dans les rites *kāmya* – surtout ceux que fait le *sādhaka* – que le *japa* tient le plus de place, ce qui, au moins de certains points de vue, est tout à fait exact: cf. *infra*, note 26.

(Je signale par (H.B.) les références textuelles que je dois plus spécialement à Mme Brunner.)

¹⁷ Cf. par exemple Śrīra Chandra Vidyānava, *The Daily Practice of the Hindus*, (New-Delhi, Orl. Book Reprint Corp., 1979), pp. 62, 85–87, 108. Voir *infra*, p. 134.

¹⁸ Du type, par exemple, pour Ganeśa: *OM HRĪM ŚRĪM GLAUM GAM Gaṇapataye vara varda sarvaganam me vaśam ānaya THAH THAH*, cité *ibid.*, p. 144.

¹⁹ Voir tous les manuels de culte, anciens ou nouveaux; par exemple MMU, MMA, PRKS et NU, ou encore mille petits manuels contemporains.

guirlande, *mālā*, allant de *A* à *KṢA*).²⁰ Les cinquante phonèmes peuvent parfois être énoncés avec le *bindu*,²¹ c'est-à-dire sous la forme *AM*, *ĀM*, etc., jusqu'à *KṢAM*, ce qui les fait apparaître comme autant de *bīja*. Je n'ai pas vu prescrire de *japa* de l'autre ordre des cinquante phonèmes, celui de la *mālinī*, qui va de *NA* à *PHA*.²² Les quarante-deux phonèmes de la *bhūtalipi* («écriture des démons»), de *A* à *ŚA*, sont par contre parfois utilisés en *japa*, notamment pour «emboîter» un mantra et accroître censément par là son efficacité.²³ Il s'agit bien entendu dans ces cas-là pour le récitant de maîtriser ou de s'assimiler (ou à tout le moins d'invoquer) la puissance, la *śakti*, inhérente aux phonèmes. Dans la mesure, au demeurant, où les mantras sont faits de phonèmes, énoncer ceux-ci c'est énoncer l'essence même des mantras, mobiliser l'énergie dont ils sont faits.²⁴

Quelle que soit la substance de l'expression: le contenu phonétique du *japa*, celui-ci ne peut se faire qu'en suivant des règles précises et contraignantes, particulièrement rigoureuses en général dans les rites *kāmya*. Ces règles varient selon les traditions comme selon les circonstances (c'est-à-dire les divers rites) où cette récitation est faite. Elles sont en outre, comme si souvent en Inde, multiples et extrêmement minutieuses. Il serait fastidieux et sans grand intérêt de les énumérer toutes. On se bornera à en mentionner quelques-unes qui se retrouvent presque toujours et qui paraissent les plus importantes et surtout les plus caractéristiques tant de la forme habituelle du *japa* que de la signification et de la portée attribuées à cette pratique en milieu hindou.

TEMPS Les prescriptions relatives au temps où faire le *japa* ne nous retiendront guère, le moment où il se déroule prenant normalement place dans la période où doit s'accomplir l'ensemble rituel dont il fait partie. On est donc ramené là aux prescriptions relatives aux rites quotidiens, occasionnels ou optionnels (*sandhyā*, *pūjā*, *puraścaraṇa*, etc.). On notera seulement, dans certains rites tantriques «secrets», une préférence pour le *japa* nocturne (v. par exemple GT, ch. 29, sur le *kulayoga* de la *vidyā* de Tripurasundarī). Sur le point du temps comme sur les autres, l'hindou observant suivra les règles en usage dans son propre groupe socio-religieux.²⁵ Les périodes réputées favorables pour la récitation d'un mantra seront tout naturellement celles, fixées par la tradition et le calendrier, où l'on doit honorer

²⁰ *akārādi kṣakārāntam akṣaramālā vidur budhāḥ* (Japalakṣaṇam – ms. n° 545, Gov. Orl. Library, Madras). Le NU, p. 127, ainsi, énumère à la suite les rosaires faits des *varṇa* de la *mātrkā*, «de la lettre *A* à la lettre *KṢA*» et ceux faits de *rudrākṣa*, de perles, rubis, cristal, etc. Le *japa* de la *varṇamālā* est prescrit dans nombre de textes. Une upaniṣad śivaïte, l'Akṣamālikopaniṣad, lui est consacrée: il se fait avec un rosaire et s'accompagne de diverses représentations mentales.

²¹ *śabindum varṇān uccārya paścān mantraṃ japed budhah*, cité dans le *Śabdakalpadrūma*, vol. 2, p. 512.

²² Sur la *mālinī*, cf. la *Ṣaṭśāhasrasaṃhitā*, éd. Schotermann, appendice 2.

²³ Cf. PhT, 18. 1–8 (p. 214 de *Tantrasaṅgraha*, – Varanasi, Varanaseya Sanskrit Mahāvidyālaya, 1970), vol. 2:

bhūtalipyā pūṭikṛtyā yo mantraṃ bhajate narah |

kramoikramācchatāvrtyā tasya siddho bhaven manuḥ ||1||

les *śloka* suivants décrivent l'opération et ses effets.

De même, KT, 15. 16: *māsamātraṃ japeṇ mantraṃ bhūtalipyā saṃpuṣam*.

L'«emboîtement» (*saṃputa*) se fait en miroir: avec les lettres de *A* à *ŚA* avant le mantra puis, après, de *ŚA* à *A*. Un «emboîtement» de la même sorte peut se faire avec la *mātrkā*: *mātrkāṣarasamputam* (note ad KT, 15, p. 321).

²⁴ *mātrkājapamātreṇa mantrāṇaṃ koṭikoṭayaḥ | japitāḥ syur na sandeho yataḥ sarvaṃ tadudbhavam ||18||* (KT, 15. 18, p. 322).

²⁵ Voir ainsi le *japa* de la *gāyatrī* chez les brahmanes du Gujérāt décrit par L. Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, (New-Delhi, Orl. Books Reprint Corp., 1971), p. 223. Ou plus généralement et de façon plus précise: *Daily Practice of the Hindus*, ch. IV, *Sandhyā*, spécialement, p. 39–42.

spécialement la *devatā* du mantra.²⁶ Elles peuvent varier selon le résultat recherché. Les textes fixent aussi la durée du *japa*, qui dépend avant tout du nombre de répétitions prévu (j'y reviens plus loin, p. 129). Au-delà de toutes les prescriptions particulières, il y a des règles générales applicables dans les cas non spécialement réglementés, ce qui arrive par exemple quand il fonctionne comme (dirions-nous) une prière ou un exercice spirituel, hors d'un rite précis – ainsi dans le LT, 28, quand sont prescrits les devoirs quotidiens de l'adepte: celui-ci doit s'exercer sans cesse à l'union (*yoga*) avec la divinité; «fatigué du yoga, il fera un *japa*; lassé de ce dernier, il devra pratiquer le yoga» (*yogācchrānto japam kuryāt tacchrānto yogam ācāret* //48//). Le *japa* peut être aussi, nous le verrons, une partie du yoga dans les diverses formes que celui-ci peut avoir.²⁷

LIEU L'endroit où faire le *japa* fait, bien entendu, l'objet de prescriptions minutieuses, envisageant toutefois assez de possibilités différentes pour rendre plus facile le respect de la règle. Dans leur diversité, elles tendent cependant toujours à déterminer un lieu favorable, c'est-à-dire paisible, pur et à l'abri des dangers naturels et surtout surnaturels: rien ne doit troubler le calme et la concentration d'esprit de celui qui répète le mantra, car c'est dans ces conditions-là seulement qu'il en résultera pour lui le mérite ou l'avantage matériel ou spirituel recherché. Pareil endroit est souvent nommé *puṇyakṣetra*, lieux heureux ou de bon augure, expression qui peut en général désigner tout endroit sacré ou lieu de pèlerinage – il s'agit, de fait, dans tous ces cas, d'un lieu où l'on accomplit une œuvre pie, où l'on acquiert du mérite: autant de sens du mot *puṇya*.

Le choix du *puṇyakṣetra* est important dans la conduite ou l'ascèse destinée à donner la maîtrise d'un mantra. Pour le *japa* lui-même, cela concerne avant tout le *mantrasādhana* ou *puraścaraṇa*, pratique longue et complexe, qui ne peut pas se faire n'importe où.²⁸ Le mantra une fois maîtrisé, le *japa* se fera là où se déroule la *pūjā*, ou tout autre rite dont il fait partie, rites qui ont tous aussi leur *puṇyakṣetra*.

Voici à titre d'exemple une citation du KT (15. 22–24): «Les lieux favorables [peuvent être]: le bord d'une rivière, une caverne, le sommet d'une montagne, les lieux de pèlerinage,

²⁶ Diverses prescriptions sur les temps favorables au *japa* se trouvent dans TBhS, p. 316–7, citant plusieurs textes. La JS, 14. 188–9 prescrit des périodes différentes selon la nature (*sātvika*, etc.) de l'adepte. AgPur, *mantraparibhāṣā* (ch. 292), śl. 31 sq.: *mantrasya devatā tāvat tithivāreṣu vai japet* /, etc.

On peut noter ici la règle qu'on trouve dans divers textes (AgPur, ŚT, TRT, etc.) que le *japa* est sans fruit s'il est fait quand le mantra «dort»: *svāpakāle tu mantrasya japo na phalapradah* dit le Rudrayāmala cité dans le TBhS, p. 324. Mais les états d'«éveil» et de«sommeil» du mantra semblent en fait ne dépendre nullement du temps des horloges. Pour l'AgPur (292. 8), ils sont liés au mouvement du *prāṇa* dans les *nāḍī idā* et *piṅgālā* (cf. Padoux, «On Mantras & Mantric Practices in the Agni-Purāṇa», *Purāṇa*, vol. XX/1, 1978, p. 59). Pour d'autres textes, c'est la forme même du mantra qui fait qu'il est «endormi», donc inefficace. Ainsi, le ŚT, 2. 84: *trivarno hamsahino yah suṣuptaḥ sa udīritaḥ* – un tel mantra ne peut donner le succès (il est *siddhivarjita*). Selon ce même texte (2. 111), ce défaut (*doṣa*) se corrige par la *yonimudrā* associée au souffle *udāna*.

Le commentateur du ŚT (2. 110, vol. 1, p. 94) fait remarquer toutefois que la rectification des *mantradoṣa*, n'est nécessaire que dans le cas des rites *kāmya*, mais pas si le *japa* est fait en vue de la délivrance: *śodhanādikam muktyartham na kartavyam*. Ceci souligne l'aspect du *japa* auquel – faisant suite à une suggestion d'Hélène Brunner – je faisais allusion plus haut, note 16: la pratique du *japa*, dans la mesure où elle est une manipulation de l'énergie de la parole à des fins précises, serait avant tout à l'usage du *bubhukṣu*: du *sādhaka*.

²⁷ *Infra*, p. 127, notes 43 et 46, et p. 140 et sq.

²⁸ J'y reviendrai plus loin, p. 133–134. Sur le *mantrasādhana*, voir l'étude d'Hélène Brunner, «Le *sādhaka*, personnage oublié du śivaïsme du sud», *J. As.*, 1975, pp. 411–443, où, pour le choix du lieu, l'A. se réfère notamment au Mṛg, Cp. 1. 95 sq.

le confluent des cours d'eau, un bois sacré, les parcs solitaires, le pied d'un arbre bilva, le flanc d'une montagne, un temple, le rivage de la mer, sa propre maison. Tels sont les lieux prescrits pour les *sādhana* des mantras.» Le KT ajoute alors: «Ou bien [l'adepte] résidera là où son esprit se réjouit», prescription singulièrement plus générale, après laquelle sont encore énumérés d'autres lieux favorables, ainsi que ceux – il y en a tout de même! – qu'il faut éviter, parmi lesquels sont ceux que fréquentent les rois et leur suite.²⁹

Bien entendu, les prescriptions varient selon les textes et les traditions. Pour certains groupes tantriques, et surtout pour certains rites où la puissance surnaturelle, liée à la possession (*āveśa*) de l'officiant par une divinité terrible, s'acquiert par l'impureté elle-même,³⁰ ce sont au contraire les lieux les plus affreux et impurs qui seront choisis: généralement des terrains de crémation (*śmaśāna*) où les forces les plus ténébreuses menacent l'officiant et où l'horreur et l'impureté de la mort s'associent en outre souvent à la transgression des règles de conduite orthodoxe, notamment celles relatives au sexe.³¹

Bien choisi en fonction du but visé, le *puṇyakṣetra* doit encore (hors des cas tantriques qu'on vient de mentionner) être nettoyé et purifié. Parfois il faut y tracer un *maṇḍala*. Surtout, il convient de le protéger contre toutes les forces et les influences mauvaises par des formules et des *mudrā* et/ou en invoquant et adorant les gardiens des directions de l'espace (*dikpāla*) et en leur offrant un *bali*.³²

Les textes disent aussi – dans le même esprit de recherche de la stabilité, du calme et de l'influx favorable – ce sur quoi doit s'asseoir (*āsana*) le réchant³³, quelle posture ou attitude (*karaṇa*) il doit adopter, dans quelle orientation il lui faut se placer. Les vêtements qu'il convient de porter sont parfois précisés, notamment leur couleur, qui doit souvent être celle de la divinité invoquée.³⁴ Peut aussi être indiquée la façon de placer la main qui, si on se sert d'un rosaire, doit souvent porter un *pavitra*: *apavitrakaro ... na japet*; ou encore la direction du regard, etc.³⁵ Il va de soi qu'en plus de toutes ces observances extérieures, le recueillement,

²⁹ KT. 15. 22–30, p. 322–3. Instructions analogues dans PRKS, 3. 2. 35–3/1 (p. 544); ou dans TBhS, p. 317, citant trois textes différents; ou encore Makuṭāgama 2. 766–768 (H.B.).

³⁰ Voir A. Sanderson «Power & purity among the Brahmins of Kāśmīr» in M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes, eds., *The Category of the Person* (Cambridge University Press, 1985, pp. 200–202).

³¹ Cf. par exemple les prescriptions du JRY 2. 11 pour le *sādhana* de la déesse Mahājñānī: le *japa* se fait la nuit, dans un terrain de crémation, un temple des Mères ou autre lieu propre aux «héros» (*vīrasthāna*), en étant vêtu de noir, etc.

³² Tout rite exige au préalable une clôture de l'espace sacré (*digbandhana*) par un rite approprié, qui est à la fois délimitation rituelle et défense contre l'extérieur. Sur la prise de possession de l'espace sacré pour le *puraścaraṇa* et le culte préalable aux *dikpāla*, voir, par ex. TBhS, p. 317–8.

Sur la question générale de la défense de l'espace sacré contre les dangers et l'impureté, ressentis comme toujours menaçants – sur l'«Hindu preoccupation with boundaries» – cf. l'étude de D. Shulman, «The enemy within: idealism & dissent in South Indian Hinduism» in S. N. Eisenstadt et al. *Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India* (Berlin: Mouton, 1984), p. 11 sq.

³³ Il ne faut pas, en principe, être étendu, ni debout: cf. KT. 15. 32–3, ou *Daily Practice of the Hindus*, ch. 9, p. 107–109 (*gāyatrī-japa*); ou MatPār Kp 11. 12b–13, p. 198 où d'autres références sont données en note (H.B.).

³⁴ Cf. Mṛg, Cp 75b: *sādhakāḥ ... sādhyaveśadharāḥ ...* Le même texte, Kp 3. 45b–47, indique les couleurs des différents aspects de Śiva (H.B.).

Tout culte doit s'accomplir dans la tenue appropriée. En règle générale, celle-ci doit être pure et propre. Mais elle peut, en contexte tantrique, être au contraire choisie de façon à marquer la transgression: haillons, étoffe noire pour les Kāpālīka, transvestisme dans des cultes de déesses, etc. cf. *infra*, p. 130 et note 52.

³⁵ Sur tous ces points, cf. le commentaire de Rāghavabhaṭṭa ad ŚT 16. 54–6 (vol. 2, p. 656 sq.) qui traite du *puraścaraṇa* et cite à cette occasion divers textes. On trouvera des instructions détaillées – ce qui montre qu'elles restent

le calme, le silence, le contrôle de soi, la pureté intérieure, etc., sont des vertus ou qualités nécessaires au moment du *japa*³⁶ et les textes ne manquent pas d'insister sur ces points, qui sont essentiels puisqu'il n'y a pas de *japa* sans concentration mentale sur le mantra qu'on murmure et sur la divinité.

Le *japa*, même s'il prend place dans un ensemble rituel plus large – et il y a des textes pour souligner qu'il ne doit avoir lieu qu'associé à un culte: *sampūjyaiva japam kuryān na mantra kevalam japet* (TBhS, p. 323, à propos du *puraścaraṇa*) – commence en principe par un rite préliminaire consistant surtout en impositions (*nyāsa*) sur le corps du récitant. D'abord celles du *ṛṣi*, etc., du *mūlamantra* qui sera ensuite répété, puis ses *aṅga* (*hrḍaya*, *śiras*, *śikhā*, etc.) sur la main (*karāṅganyāsa*) et sur le corps. Après quoi le récitant imposera sur sa tête une *vidyā*, variant en fonction du mantra principal, appelée *kullūkā*, puis, sur le cœur et le cou, deux autres mantras nommés *mahāsetu* et *setu*,³⁷ le *japa* lui-même se déroulant ensuite (éventuellement après encore d'autres rites préliminaires³⁸) selon son propre rituel, toujours décrit avec précision. Dans la pratique domestique quotidienne, le rituel peut se réduire à peu de chose, mais il ne saurait être entièrement absent.³⁹

Méticuleux, les textes prévoient en outre les circonstances où il ne faut pas faire de *japa*, ce qu'il y a lieu de faire s'il est interrompu ou troublé par quelque cause extérieure (ainsi, la vue de certains animaux) ou corporelle (éternuement, bâillement, etc.), afin de le continuer ou de le reprendre sans qu'il perde de son efficacité.⁴⁰ Des rites de réparation (*prāyaścitta*) sont prévus à cet effet.⁴¹ Il n'est pas nécessaire d'entrer dans le détail de ces prescriptions. (Notons qu'on en trouve l'équivalent dans les textes bouddhiques.) Leur intérêt tient pour nous seulement à ce qu'elles soulignent l'aspect de technique ou de manipulation rituelle – on pourrait peut-être dire: d'utilisation magique – de la parole, qui caractérise ordinairement le *japa*, en même temps que le souci continu de conformité aux règles et de défense contre tout danger ou toute impureté qui marque toujours le rituel hindou.

Toutes les conditions préliminaires étant observées et les règles prescrites respectées, il reste à faire le *japa* lui-même.

valables – des mantras. Par exemple, Karanidan Sethiya, *Mantra-vidyā* (Calcutta, sam. 2033, en hindi), p. 10–16, instructions données pour le *japa* en général. Pour cet auteur, la couleur du vêtement doit correspondre à la «tonalité» du mantra. Les vêtements cousus sont souvent prohibés, règle qui est de tradition orthodoxe brahmanique pour toute opération rituelle.

³⁶ *Ibid.*, p. 13; ou le commentaire de ŚT 16. 54 (vol. 2, p. 658–9).

³⁷ NU, p. 93; Prāṇatośinī, p. 421, citant le Sarasvatītantra: ce texte prescrit aussi une purification préalable de la bouche, *mukhaśodhana*. Le GT prescrit l'énoncé du *setu* (OM) avant et après le *japa*. Autres prescriptions dans la JS, ch. 14.

³⁸ NU, p. 93 et 94.

³⁹ Voir par exemple le LT 28. 47–50 cité ci-dessus p. 124, qui prescrit les observances quotidiennes, où *japa* et méditation se succèdent.

⁴⁰ ŚT 16. 56, comm. (p. 655–6); PRKS, p. 235.

⁴¹ Voir, pour le rituel kṛṣṇaite, R. V. Joshi, *Le rituel de la dévotion kṛṣṇaite*, (Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1959), p. 36–7. Le chapitre 3 de cette étude, «Le rosaire et le *puraścaraṇa*», p. 29 sq., contient nombre de précisions intéressantes tirées pour l'essentiel du Haribhaktivilāsa, important traité de rituel kṛṣṇaite. Voir aussi le Nāradapañcarātra – *Śrī Nārada Pañcharatnam* (Engl. transl. Sacred Books of the Hindus, 23. reprint: New York: AMS Press, 1974).

Pour le bouddhisme, voir par exemple F. D. Lessing & A. Wayman, *Introduction to the Buddhist Tantric Systems* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978), p. 191.

Nous avons déjà vu à ce propos que la tradition pose depuis l'époque ancienne que le *japa* peut être de trois sortes: fait en parlant, *nigadena*, donc vocal (*vācika*) et audible; à voix basse (*upāṃśu*); ou mental (*mānasa*). Dans cette perspective hiérarchique, ces trois formes de *japa* peuvent se voir attribuer des usages différents. Ainsi le LT 29. 35 (cité *supra*, note 5), ou le Mrg, Kp 4. 5 (et son commentaire) et Cp 1. 67 et son commentaire; ou encore la JS 14. 3–4: ... *vācikaṃ kṣudrakarmabhyā upāṃśuṃ siddhikarmaṇi / mānasaṃ mokṣakarmārtham* ... etc. Le GT 18. 434, de façon analogue, réserve le *japa* mental au mantra de Tripurā, alors que d'autres formules peuvent être répétées autrement.⁴² Certains textes et surtout des ouvrages modernes raffinent encore sur la classification habituelle en distinguant jusqu'à douze sortes différentes de *japa* (ou même davantage), notamment selon la façon dont l'énoncé est associé au mouvement (c'est-à-dire à la régulation) du souffle.⁴³

Tout à fait générale et traditionnelle est aussi la règle que le *japa* doit se faire en articulant nettement et en évitant la hâte comme la lenteur: *na drutaṃ nāpi vilambitaṃ japen mantram*.⁴⁴ Prescription valable pour le *japa* silencieux et même pour le mental comme il l'est pour le vocal, puisque l'articulation peut aussi bien être intérieure qu'extérieure.⁴⁵ Il faut aussi le faire en respectant strictement le nombre de répétitions prescrit: *na nyūnaṃ nātiriktaṃ vā japam kuryāt dine dine* (TBhS, p. 326 citant le Muṇḍamālātānta). Cette prescription est essentielle dans les rites *kāmya*, où le résultat dépend de l'exacte observation des règles.

Il va de soi enfin que le *japa* suppose non seulement la répétition du mantra, mais aussi l'attention portée à cette récitation: sur le son et le sens de la formule répétée, c'est-à-dire sur la forme divine qui est ainsi invoquée ou adorée. Cela implique à des degrés divers la concentration mentale ou l'effort spirituel (*dhyāna*, *dhāraṇa*, *bhāvanā*) – les YS 1. 28 le prescrivait déjà,⁴⁶ ainsi que la dévotion, *bhakti*. Comme nous le verrons plus loin (p. 140 et sq.), cet aspect mental-spirituel du *japa* peut être au premier plan et même en former l'essentiel dans les pratiques les plus subtiles et complexes. Mais, même dans les cas les plus «ordinaires», il ne saurait jamais être absent (c'est ce qui justifie la traduction allemande de *japa* par «Murmelméditation»). La seule répétition mécanique d'un mantra en pensant à autre chose ne suffit pas. Ceci rejoint d'ailleurs la théorie générale des mantras telle qu'on la

⁴² Le commentaire du Mrg Cp 1. 76 (trad. p. 383) prescrit le *japa* à haute voix, murmuré, ou mental selon que le mantra à maîtriser dans le *mantrasādhana* est inférieur, moyen ou supérieur: c'est toujours la même hiérarchie des pratiques.

⁴³ Ainsi NU, p. 129–130, citant le Svachchandatantrasāra: *japas tu śaḍvidhaḥ vācika mānasa yogika yogavācika yogamānasika vāṇmānasikayaugikaḥ* – les quatre dernières sortes correspondant à l'association de l'énoncé du mantra à des pratiques yogiques. Sur *japa*, *prāṇa* et yoga, voir plus loin, p. 140 et sq. Le Makuṭāgama 2. 760 distingue, dans un ordre descendant, le *japa* en *mānasa*, *kaṇṭhoṣṭha* (?), *upāṃśu* et *vyakta* (H.B.).

Pour les douze espèces de *japa*, cf. Karanidan Sethiya, *op. cit.*, p. 10–11. A. Daniélou, *Yoga. The Method of Reintegration* (New York: University Books, 1955), distingue seize formes de *japa*, mais sans dire sur quels textes se fonde cette liste. Abhinavagupta (TĀ 29. 82–89), citant le Yogasaṃcāratānta (qui était peut-être un texte kula), distingue diverses sortes de *japa*, mais il s'agit là de pratiques d'ordre yogique liées au mouvement du *prāṇa* – sur quoi v. plus loin, pp. 144 sq. Voir aussi *infra*, note 139, une distinction entre quatre sortes de *japa* par Bhāskara commentant ŚS 3. 27.

⁴⁴ «Hasty japa brings about sickness, and slow utterance destroys wealth» écrit un auteur contemporain: MMU (réimp. Delhi: Śrīsatguru Publications, 1981) introduction.

La JS, dans le cas du *japa* avec rosaire, précise que chaque grain, donc chaque énoncé du mantra, doit être lié à un cycle respiratoire (id. 14. 72).

⁴⁵ Cf. *supra*, note 6.

⁴⁶ YS 1. 28: *taj japas tadarthabhāvanam*: «[il faut] répéter ce [*prāṇava* et] en méditer le sens.» Le *japa* prescrit est la répétition du *prāṇava*, OM.

trouve dans divers tantras, pour qui les mantras, quoique censés agir par eux-mêmes du fait de leur puissance propre (*mantravīrya*), ne fonctionnent en fait qu'en liaison avec l'esprit de l'adorateur: *sāhārādhakacittena*, pour employer l'expression des Spandakārikā 2. 11. Le *japa* se trouve ainsi associé au *dhyāna*, aussi bien en tant que méditation qu'au sens de visualisation de la divinité. Bien des textes indiquent qu'il faut, tout en le faisant, méditer, évoquer mentalement, la *mantradevatā*, en voir intérieurement la forme, prescrite par les textes: *dhyānaṃ kurvan jape vidvān*, dit la Śeṣasamhitā 21. (p. 111). Le commentaire de Bhaṭṭa-*naṣaṇakāṇṭha ad Mrg Cp 7. 70* définissant le «rappel» (*smṛti*) de la divinité, décrit celui-ci comme une représentation mentale (*anusmaraṇam*), laquelle est de deux sortes: *dhyāna*, la représentation du dieu et *japa* (*ibid.* p. 106; trad. p. 178). De fait, le mantra étant la forme phonétique de la déité, sa récitation est un procédé pour fixer sur celle-ci l'attention du pratiquant, une façon d'en produire une manifestation sensible, phonétique, de la rendre véritablement présente.⁴⁷ C'est cela qu'on retrouve dans les *japa* complexes que nous verrons plus loin. C'est ce qu'impliquent, par exemple, les prescriptions du LT 28 (cf. *supra*, p. 124 et note 39) où le *japa* prolonge la méditation yogique. C'est cela aussi, enfin, qui – d'une autre manière, certes – se retrouve dans ces formes «populaires», dévotes, anciennes mais si nombreuses actuellement, de répétition du Nom divin (*bhajan*, *nāmasaṃkīrtan*) qui, elles aussi, sont une façon non seulement d'adorer la divinité, mais de s'efforcer vers une union mystique avec elle. (cf. *infra*, p. 155 sq.).

Si le *japa* doit en principe avoir cet aspect d'exercice mental ou spirituel, il reste cependant par d'autres aspects – et cela évidemment surtout dans les rites *kāmya* – une manipulation, un emploi ou une orientation de la puissance du mantra (surtout technique, mécanique, serait-on tenté de dire), de sa substance phonétique. Il doit en effet souvent se faire selon des procédés de récitation rappelant les *vikṛti* de la récitation védique où l'ordre des mots, ou même celui des syllabes, se trouve altéré, où donc apparemment seul joue le son, la combinaison des mots et des sons, et non plus le sens. (Sinon dans la mesure où il n'est pas de son humain qui n'ait un «sens» ou une valeur et dans celle aussi où toute opération rituelle – dès le védisme – suppose au départ une intention, *saṃkalpa*, proclamée ou non, qui oriente et donne une signification au rite, lequel ne saurait être une action purement automatique, instinctive en quelque sorte, et dépourvue de sens.)⁴⁸ Ces diverses façons de faire le *japa* portent des noms techniques: *yoga*, *pallava*, *samputa*, *grahaṇa* (*rodhana*), *vidarbha*, qu'on peut traduire par: jonction, extension, emboîtement, nœud et coupure, opérations où les mots ou les syllabes du mantra sont accouplés, intervertis, emboîtés les uns dans les autres ou au contraire séparés. Ces procédures sont prescrites ou décrites dans de nombreux textes. Ces manipulations étant censées donner une efficacité plus grande aux mantras utilisés – en entremêlant dans leur énoncé les éléments qui les composent et ceux exprimant ce qui est à atteindre – *sādhyā* –, on y a recours surtout dans les usages «magiques» du *japa*, notamment dans les *ṣaṭkarmanī*. On les trouve en contexte bouddhique aussi bien qu'hindou.⁴⁹

⁴⁷ La question se pose de savoir si, en pareil cas, l'esprit du pratiquant se fixe sur cette image mentale de la *mantradevatā* (le *japa*, il est vrai, peut aussi se faire devant une image matérielle), ou plutôt sur le son (et la signification autre qu'iconique) du mantra récité. Peut-être l'attention reposant sur le son forme-t-elle la base à partir de quoi surgit l'image?

⁴⁸ Voir sur ce point les études de J. F. Staal, par exemple *The Science of Ritual* (Poona, 1982), ou bien «Vedic Mantras» in: *Understanding Mantras* H. P. Alper, ed. (Albany: SUNY Press, 1988), recueil d'études (où, «Mantras – what are they?», je discute le point de vue de Staal).

⁴⁹ Cf. Padoux, «Un terme technique du *mantraśāstra*: *vidarbha*» *J.As.*, 1977, courte étude où je renvoie notamment au commentaire très détaillé de Prāṇamañjarī sur le TRT, *śl.* 72. et, pour le bouddhisme, à la

Répétition d'une formule, le *japa* est en principe toujours une action d'une certaine durée; celle-ci est toutefois infiniment variable. Quand le *japa* est une pratique de mantrayoga liée au mouvement de la *kuṇḍalinī* (cf. *infra*, p. 151 sq.), il peut n'y avoir guère de répétition. En pareil cas, l'énoncé peut même être, au moins en théorie, de la plus extrême brièveté (une fraction de seconde) et cependant être appelé – ou compter pour – *japa*.⁵⁰ Il peut aussi se limiter, au cours d'un rite, à un seul énoncé ou à quelques répétitions seulement: ce genre de pratique surabonde. Quand il s'agit effectivement de répétitions, un nombre très souvent prescrit est 108, chiffre à valeur religieuse, ou, mieux, mille-huit. Mais les textes peuvent prescrire des dizaines ou des centaines de milliers, voire des dizaines de millions, de répétitions. En fait, les indications des textes à cet égard paraissent souvent avoir un caractère qu'on pourrait dire théorique, visant à poser le principe d'un rapport général entre d'une part le nombre de répétitions et, d'autre part, les circonstances cosmiques et humaines de l'énoncé et le résultat escompté, sans essayer toujours, me semble-t-il, de prendre en compte les réalités pratiques. Sans doute, pareils textes, théoriquement révélés et ayant le plus souvent la forme d'instructions données à une divinité par une autre, entendent-ils s'exprimer *sub specie aeternitatis*, en laissant à d'autres (le maître qui les commente, les manuels de rituel) le soin d'accorder les principes aux besoins du moment: l'hindouisme, on le sait, est aussi précis dans ses principes que souple dans leur application. Dans le rituel des temples, à l'occasion de grandes fêtes, le *japa*, exécuté alors par un certain nombre d'officiants, peut atteindre effectivement – en additionnant tous les récitants – un chiffre fabuleux.⁵¹ Dans la pratique personnelle, un *japa* complet peut durer des mois ou même des années.

Les textes posent souvent un rapport entre la durée du *japa* et les cycles cosmiques, les *yuga*, ou les quatre *varṇa* (ou les diverses sortes d'adeptes). Ainsi, le Tārānavatantra (cité dans le TBhS, p. 315–6) indique que le *japa* doit durer deux fois plus dans le *Tretā* que dans le *Satya*yuga, trois fois plus dans le *Dvāpara* et quatre fois plus dans le *Kaliyuga* et, dans ces quatre cas (dont trois au moins ne peuvent guère qu'être bien théoriques), il ira d'un lakh pour les *vīra* et quatre pour les *paśu* (dans le *Satya*yuga) à quatre pour les premiers et seize pour les autres dans l'âge actuel. Il apparaît aussi – et cela est plus pratique – que le nombre des répétitions est plus faible dans les rites obligatoires, quotidiens ou occasionnels, que pour les rites *kāmya*. Cela paraît normal, puisque l'efficacité du mantra (ou, ce qui revient au même, la croyance de l'usager en celle-ci) s'accroît avec sa répétition. Or les rites *kāmya* visent l'obtention d'un résultat particulier et spécialement désiré. Plus le but sera difficile à atteindre, plus le nombre de répétitions tendra à s'élever (ainsi Sārdhatriśatikālottarā-gama 16. 11–16, pour *vaśikāraṇa* de divers personnages – H.B.). Dans le *puṣkaraṇa* d'un mantra, le *japa* sera aussi fort long, puisqu'il faut arriver à maîtriser, à s'assimiler, l'énergie du mantra. Dans les *prāyaścitta*, la durée de répétition variera naturellement avec la

Sādhanaṃālā. Mais on pourrait renvoyer à bien d'autres textes, ainsi, NT 18. 10–12 (et au comm. *ad. loc.* – vol. 2, p. 76–79); NSĀ 2. 35–6; TBhS, p. 369 (au sujet des *ṣaṭkarmanī*); MMU 25. 19–20; PhT 3. 140–149, etc. On trouve cela dans des textes de toutes traditions ou presque: dans celle de Kubjikā (voir Kulamūlārātnapañcakāvatāra 3. 17), de la Śrīvidyā, etc.

⁵⁰ Cf. YH 3. 191, Dī, p. 332: le *japakāla* peut ne durer qu'une fraction de seconde. Il n'y a alors pas de véritable durée. Mais ce *japa* est en réalité une *bhāvanā*, ou, plus exactement, une expérience d'ordre mystique, où l'adepte échappe au temps ordinaire. (Je renvoie toujours à l'édition de Gopinath Kaviraj, Varanasi, 1963.)

⁵¹ V. Par exemple le Mahā Devīyajña, de Tanjore (en 1951), rapporté par C. G. Diehl dans *Instrument and Purpose* (Lund: Gleerups, 1956), p. 266. Cent mille récitation des mille noms de la Déesse, cent millions de récitation de la *śrīvidyā*, etc. ...

gravité de la faute, erreur ou oubli à réparer (ou de l'événement ou phénomène à prévenir ou «apaiser»). Sans doute faut-il mentionner encore ici le cas de l'*ajapājapa*: le *japa* du *haṃsa*, dont on ne compte pas expressément le nombre. Mais il est lié au rythme respiratoire et, à ce titre, il est censé être répété 21.600 fois par vingt-quatre heures. S'il est pratiqué pendant des mois, les millions de répétitions sont vite atteints. Nous reviendrons plus loin (p. 145-7) sur cette pratique.

Il semble enfin qu'il soit admis parfois que le *japa* puisse se faire sans décompte. Les textes que j'ai vus paraissent toutefois condamner cette pratique. Ainsi, le *Bṛhatkalottarāgama*, cité dans l'ISGP, vol. 3, p. 122, dit que le *japa* ou le *homa* «non-décompté» (*asamkhyātam*) sera saisi par les démons (*gr̥hṇanty āsurarākṣasāḥ*) (H.B.).

Les prescriptions ne manquent évidemment pas quant à l'attitude corporelle à avoir pendant le *japa*, les vêtements à porter, l'attitude mentale, etc. En principe, il ne peut se faire qu'assis et dans la posture prescrite (*padmāsana*, *siddhāsana*, etc.). Il est parfois précisé qu'il faut rester immobile, sans même bouger la tête ni le cou.⁵² Ce n'est pas qu'on ne puisse jamais faire un *japa* en marchant, en étant couché, ou en se livrant à quelque autre occupation, si celle-ci est pure (sauf dans les rites de transgression, bien entendu): le *japa* continuel existe. Mais – sans parler du cas de l'*ajapājapa*, ni de celui, plus exceptionnel, du libéré-vivant selon les Śivasūtra (voir *infra*, p. 150-2) – on est là dans le domaine de la *bhakti*, où l'effusion, le sentiment, l'émportent sur le rite. La précision des prescriptions sur l'attitude à avoir vise par contre à assurer l'exécution exacte d'une opération qui par sa nature même ne saurait être laissée à l'inspiration personnelle: on est ici dans le domaine du rite, donc de l'action conforme aux règles, seule capable – avec la concentration mentale – de créer la situation que le rite instaure.⁵³ Au-delà de cette exactitude (ou plutôt, en deçà), il s'agit généralement, dans ces prescriptions comme dans celles relatives au lieu du *japa*, d'assurer qu'existent des conditions permettant au récitant de se concentrer sans distraction ni gêne sur le mantra qu'il est en train de réciter.

Il peut arriver – et surtout s'il s'agit de la *pūjā* – que des textes prescrivent de faire des *mudrā* pendant le *japa*,⁵⁴ le geste, avec sa valeur symbolique, en soulignant certains moments ou exprimant une attitude intérieure de l'adepte,⁵⁵ ou encore marquant l'hommage à la

⁵² PRKS, p. 550. La nature du siège (*āsana*), les vêtements et attitudes, etc., prescrits varieront selon le contexte où se fait le *japa*. Voir en ce sens les règles posées par le *MatPār Kp.* 11. 12 sq. (vol. 2, p. 198): on se conforme, pour tout cela, aux instructions applicables à l'ensemble du rite dont le *japa* fait partie – cf. *supra*, p. 125 et notes 34-35.

⁵³ Dans la mesure, pourrait-on dire aussi, où tout énoncé de mantra, parole qui produit un effet, qui accomplit ce qu'elle dit, est une «performative utterance» au sens d'Austin et Searle, les conditions socialement fixées d'accomplissement «heureux» de l'acte doivent nécessairement être respectées, sans quoi il serait inefficace. (Cf. J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford Univ. Press, 1975) et J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge Univ. Press, 1980) et surtout la critique d'Austin par P. Bourdieu: «Le langage autorisé – note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 5-6, nov. 1975, p. 183-190.

⁵⁴ Cf. NU, p. 72 – *jape mudrāḥ*. Le GT, 18. 107 sq., prescrit neuf *mudrā*, mais après le *japa*, au cours de la *pūjā* qui le suit.

⁵⁵ On sait que les *mudrā* sont non seulement des gestes des mains, mais aussi des positions du corps ainsi que des attitudes mystiques correspondant à certains plans de conscience ou à des expériences spirituelles (voir par ex. l'introduction et les commentaires de L. Silburn à la *Mahārthamañjarī* de Mahēsvarānanda (Paris: de Boccard, 1985), pp. 60-69, 128-137 et 158 sq; ou Padoux: "The body in tantric ritual: the case of the *mudrās*", communication à la VIIth World Sanskrit Conference, Leyde, 1987.

divinité. Le geste de la main dans le *japa*, toutefois, est avant tout celui de la main qui sert à compter le nombre de répétitions du mantra, et là, comme nous allons le voir, les prescriptions peuvent être très complexes et minutieuses. Leur respect, comme celui du nombre exact prescrit des répétitions, est jugé essentiel. Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de ces règles. Voici seulement quelques indications.

Pour le décompte des récitation, on se servira soit des doigts de la main, soit d'un rosaire (*akṣamālā*). Dans le premier cas, la main est considérée comme un rosaire dont les grains seraient formés par les phalanges des doigts, d'où le terme de *karamālā*. On sait d'ailleurs que, dans la vie courante, les Indiens comptent sur leurs doigts en touchant du pouce chaque phalange. Dans le cas du *japa*, on le fait généralement à partir de l'annulaire, puis sur l'auriculaire et en finissant sur l'index, de façon à compter dix. On opère bien entendu de la main droite. La main gauche peut toutefois servir (de la même façon) à compter les dizaines (des cauries, ou autres, marqueront les centaines).⁵⁶

Plus important que la *karamālā* est l'*akṣamālā* ou *akṣasūtra*, le rosaire. La confection même en est rituellement règlementée. La matière des grains comme la nature du fil (*sūtra*), toujours précisées, varient non seulement selon les sectes et les divinités (ainsi, les grains de *tulsi* pour les visnuites, ceux de *rudrākṣa* pour les Śivaïtes et śākta), mais aussi selon les buts poursuivis ou selon l'action (notamment «magique», dans les rites *kāmya*) à quoi le rosaire doit servir.⁵⁷ Celui-ci doit toujours être fait d'une seule sorte de grains. Il ne peut en principe être utilisé qu'après que certains rites ont été exécutés, qui ont notamment pour but de le purifier, le consacrer et d'y fixer (par *nyāsa*) l'énergie divine (*śakti* ou *prāṇa*), ou même de le faire considérer comme une forme de la divinité, toutes choses qui ont pour effet d'en faire un moyen plus efficace de méditation et d'adoration. Les rites diffèrent selon les traditions,⁵⁸ et, dans une même tradition, ils peuvent encore varier selon la classe (*varṇa*) de l'adepte (les femmes étant évidemment toujours considérées comme *śūdra*).⁵⁹

⁵⁶ Des textes śākta prescrivent parfois de ne compter que sur huit phalanges chaque fois, ce qui fait arriver au chiffre de 64 (8 × 8), important en contexte tantrique. Cf. par exemple Ram Kumar Rai, *Mantrayogasaṃhitā* (Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1976), p. 120-122; ou Yoginītantra 2. 30. Autre méthode (sur neuf phalanges): GT, 18. 11-12.

⁵⁷ Ram Kumar Rai, *op. cit.*, p. 123-125. *MatPār Kp.* 11. 8-12 (p. 197-8); JS, 14. 5-18.

⁵⁸ GT, 18. 17-18, qui est un texte de Śrīvidyā, prescrit un culte (*pūjā*) à l'*akṣamālā* avec aspersion (*prokṣaṇa*) et l'énoncé du mantra du rosaire: *AIṢṢ MĀM māle mahāmāle sarvaśaktisvarūpiṇī / caturvargas tvayi nyastas tasmān me siddhidābhava //*. Ceci prend place, en fait, dans un ensemble rituel, car le GT 18 décrit le *puṣkaraṇa* de la *śrīvidyā*.

Pour le Pāñcarātra, voici ce que prescrit le LT, 40. 1-4: «Le rosaire une fois préparé et rendu propre à l'usage, il faut le placer sur un beau plat. L'y ayant adoré avec des [offrandes d']*arghya*, de fleurs, etc., il faut en faire la purification [de la façon suivante]: l'ayant brûlé avec [le mantra] de l'Arme (*astreṇa*), puis ayant éteint [ce feu] avec le [mantra] de la Cuirasse (*varman*), il faut le satisfaire avec [le mantra de la Déesse] sous la forme de la suprême Ambrosie. Puis il faut se représenter mentalement (*bhāvayet*) ce rosaire» comme une déesse à quatre bras qu'imprègne l'énergie même de Viṣṇu, que l'adepte méditera comme présente dans le *brahmarandhra*. Une méditation de divers aspects de la Déesse suit, après quoi le *japa* est fait avec le rosaire.

⁵⁹ Un exposé très détaillé des règles relatives à la confection et à l'usage du rosaire dans le Pāñcarātra se trouve au chapitre 14 de la JS. J'ai présenté et commenté ce texte: «Un rituel hindou du rosaire *JAs*, 1987, 1/2. Des indications plus sommaires mais précises, pour la Śrīvidyā, se trouvent dans le NU, p. 127-129. Voir aussi le TRT, avec le commentaire de Prāṇamañjarī (Calcutta: published by the Author, 1940), *śl.* 62-71. On peut consulter également le Kālikāpurāṇa, ch. 57, 23-59 (*japa* dans le culte de Mahāmāyā) et ch. 59, 143-8. Ou encore les sections 14 (*japaniyama*) et 15 (*japamālā*) de la Mantrakaumudī (Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies, 1960), ainsi que, pour le kṛṣṇaïsme, les précisions données par R. V. Joshi, *op. cit.*, p. 34-39; ou bien les chap. 39-40 du LT. Mais on pourrait multiplier les références.

La plupart des rosaires ont cent-huit grains.⁶⁰ Ils comportent en outre un grain supplémentaire placé dans le nœud qui joint les deux extrémités du fil, grain appelé Meru, lequel non seulement n'entre pas dans le décompte des récitation, mais ne doit jamais être «franchi». ⁶¹ Le rosaire s'égrène donc alternativement dans un sens puis dans l'autre. Cela se fait en le tenant de la main droite, où il repose sur le médius joint à l'annulaire et à l'auriculaire⁶² (point souvent précisé), et en le faisant avancer avec le pouce. La règle générale étant que personne ne doit assister au *japa*, on cache ordinairement la main et le rosaire sous une étoffe ou, mieux, dans un petit sac appelé *gaumukhi*.⁶³ Des textes précisent parfois où tenir la main pendant qu'on opère (cela peut varier, par exemple, selon le but du *japa*, selon l'heure où il est fait, etc.).⁶⁴

Sauf évidemment pour les récitation les plus longues, le cours du *japa* ne doit pas être interrompu. S'il l'est, il faut le recommencer ou faire un *prāyaścitta*. Il faut prendre soin de ne pas lâcher et surtout de ne pas faire tomber le rosaire pendant le *japa* – ni d'ailleurs à aucun autre moment: «un rosaire qu'on a laissé tomber doit être lavé avec de l'eau parfumée et [purifié] par la récitation de cent *gāyatrī*», dit la SP, *prāyaścittavidhiḥ*, śl. 49 (SP2, p. 262–3).

Le *japa* se termine de façon rituelle par un hommage au rosaire, qu'on saluera des mains jointes et/ou qu'on portera à sa tête.⁶⁵ Après quoi, il faudra le ranger soigneusement en disant OM (MatPār Kp 11. 11) ou quelqu'autre mantra. Dans le cas d'un *japa* en cours de *pūjā*, l'officiant fait don de sa récitation à la divinité (v. plus loin, p. 135–36). Notons qu'il existe des règles pour se défaire d'un rosaire usagé (dont il ne faut pas se servir car il risquerait de se rompre en cours de *japa*, ce qui serait néfaste).⁶⁶ On ne doit pas le laisser traîner, mais le jeter rituellement dans l'eau ou, mieux encore, le défaire en le coupant puis en en divisant les fils

⁶⁰ Dans le cas où on fait le *japa* des phonèmes (*varṇamālā*), on ajoutera aux lettres de A à KṢA, récitées deux fois: *anulomena* puis *vilomena*, les premiers phonèmes de chacun des huit *varga* (A, KA, TA, etc), pour arriver à cent-huit. Pour la JS. 14. 7, l'*akṣamālā* a 108, 54, ou 27 grains.

⁶¹ La JS. 14. 72–76 (*meror laṅghananiṣedhaḥ*) précise la façon de faire. Dans le cas du *japa* de la *varṇamālā*, KṢA est considéré comme le Meru, mais il n'est pas frappé d'interdit: cf. Mantrakaumudī 14: *anulomavilomais tair binduvānīmārṇkāksaraiḥ | kṣamerukaiḥ sāṣṭavargaiḥ kliptayā varṇamālayā* //13//

Si on se sert de la main pour compter (*karamālā*), c'est la deuxième phalange du médius qui (du moins selon certains textes) joue le rôle de Meru: *ibid.*, śl. 14: *paradvayaṃ madhyamāyā japakāle vivarjayet | etam merum vijānīyāt* ... // De même le GT. 18. 13–14. Mais le décompte à la main se fait toujours dans le même sens: ainsi Yoginītantra 2. 40: *anulomavilomabhyāṃ sarvamālāsu saṃjapet | kevalam cānulomena prajapet karamālayā* //40//. Pour la JS. 14. 72 sq., le rosaire s'égrène toujours dans le même sens, un geste particulier évitant de «franchir» le Meru.

⁶² On retrouve là la règle générale dans le monde hindou qu'il ne faut pas utiliser l'index, sauf dans des rites destructeurs ou maléfiques (cf. R. V. Joshi, *op. cit.*, p. 36). Indications semblables dans GT. 18. 27–30, qui prescrit l'usage de doigts différents selon le but visé, ou PKām 4. 507–508, ou IŚGP, 13, p. 122 (H.B.). Précisions analogues dans la Śivārcaṇacandrikā citée par H. Brunner dans SP1 (p. 216–7, note), mais c'est selon que le *japa* est à voix haute, murmuré ou mental qu'on se servira de doigts différents. V. aussi JS. 14. 49–52. Les prescriptions varient, le principe général demeure.

⁶³ PRKS, p. 551: *vastreṇācchādya tu karaṃ dakṣiṇaṃ yaḥ sadā japet*. De même GT. 18. 23–24.

Dans le bouddhisme, au contraire, le rosaire est utilisé aux yeux de tous et peut normalement être manipulé du pouce et de l'index.

⁶⁴ Le PRKS, citant le GT. 18. 11, indique qu'on se sert de la main pour compter dans les rites obligatoires, mais non dans les rites optionnels: *nīṣyaṃ japam kare kuryān na tu kāmyaṃ kadācana*. Même formule ou presque dans la Mantrakaumudī, 14. 35–6, qui considère toutefois le rosaire comme utilisable dans les deux cas.

⁶⁵ PRKS, p. 551.

⁶⁶ «Si un rosaire neuf se casse, il faut répéter mille [Aghoramantra], mais cent seulement si le rosaire est vieux» (SP, *prāyaścittavidhiḥ*, 48 – SP2, p. 260–1). La rupture du rosaire est *karmachidrakāraṇam*: elle cause la destruction du [bon] *karman* (JS. 14. 93).

qu'on jette alors rituellement dans une eau profonde, les grains en étant réutilisés pour le rosaire qui le remplacera: «ayant noué les fils à une pierre, dit la JS 14. 24–5, il faut jeter celle-ci dans une eau profonde avec le mantra de Viṣvaksena⁶⁷ et une libation, tout en invoquant Hari en réchant avec concentration sept fois le *mūlamantra*.»

Les règles que nous venons de voir sont celles généralement applicables au *japa*, qu'il soit fait seul comme un exercice de dévotion ou pour toute autre raison, ou qu'il fasse partie d'un ensemble rituel: *pūjā*, *puraścaraṇa*, etc. C'est dans ces derniers cas que les rites de *japa* seront les plus complexes et devront être les plus exactement suivis puisque ce sont ceux où la manipulation de l'énergie de la parole est la plus évidente, et cela encore plus quand il s'agira spécifiquement de se rendre maître d'un mantra ou de s'en servir dans un but précis: cas du *puraścaraṇa* (ou *mantrasādhana*) d'abord, de tous les rites *kāmya* ensuite, de l'initiation, etc. Mais, même dans le culte quotidien obligatoire (*nitya*), le *japa*, qui est un moment de cette cérémonie, est entouré de tout un rituel.

puraścaraṇa Le *japa* est une partie du *puraścaraṇa*, c'est-à-dire de l'observance, pratique, ou conduite préliminaire (*puraskriyā*) au culte de toute *devatā*, destinée à donner la maîtrise (*siddhi*) du mantra de cette déité (ce qui est évidemment essentiel dans les rites *kāmya*). Il est généralement considéré comme en étant un des «cinq membres» (*pañcāṅga*), ordinairement présentés dans l'ordre: *japa*, *homa*, *tarpana*, *abhiṣeka*, *brahmabhōjana* – récitation du mantra, oblation dans le feu, «satisfaction» de la divinité, consécration, offrande aux brahmanes;⁶⁸ le *japa*, acte de parole, venant tout naturellement en tête puisqu'il s'agit d'un rite servant à dominer une forme phonique de l'énergie. Le *puraścaraṇa* est parfois décrit de façon un peu différente; ainsi, pour le KT, il est formé de *pūjā*, *japa*, *tarpana*, *homa* et *brahmabhukti*.⁶⁹ Mais il inclut toujours le *japa* et peut même n'être constitué que par celui-ci, soit seul, soit accompagné d'une série d'oblations dans le feu (*homa*). Ainsi, le Mrg, Cp, 76: «[Chaque jour] après avoir rendu un culte à Śiva, il adorera le mantra à propitier et fera le *japa*. Puis il offrira des oblations dans le feu.»⁷⁰ En pareils cas, le nombre de répétitions sera généralement très grand⁷¹ et le *japa* durera très longtemps. Ainsi, pour le TĀ, 23. 31 sq., après sa consécration

⁶⁷ OM HŪM VAUM Viṣvaksenāya namaḥ.

⁶⁸ Les pp. 325–329 du TBhS sont consacrées au *puraścaraṇa* et en énumèrent ou décrivent les rites: nous en avons déjà cité des passages sur le *japa*. Voir aussi le commentaire de Rāghavabhaṭṭa ad ŚT, 15. 54 (vol. 2, p. 656 sq.) citant de nombreux textes; ou bien le KT, 15; ou le GT, 18. Pour le viṣṇuisme kṛṣṇaite, v. le Nāradapañcarātra, III, ch. 10 à 14.

Kane, *Hist. of Dharmaśāstra*, vol. 5/2, p. 1008–1112, traite du *puraścaraṇa* et donne des références textuelles. V. aussi l'étude d'H. Brunner, «Le *sādhaka*», citée *supra*, note 28.

⁶⁹ KT, 15. 8: le culte prescrit est la triple *sandhyā* quotidienne (*nityā*).

Il existe bien entendu des *mantrasādhana* ou *vidyāvratā* tantriques de type différent. Ainsi celui décrit dans le MatPār, Kp 11: *siddhiprakaraṇam*, qui dure six mois et qui, selon la sorte de rosaire (*akṣamālā*) utilisée, donne des pouvoirs différents. Le JRY, 2. II, décrivant un *vrata* de la déesse Mahājñānākāriṇī, indique que le seul *japa* pendant un mois, sans *vrata*, donne des pouvoirs d'ordre inférieur.

⁷⁰ Voir la traduction d'H. Brunner – ici citée – et ses notes *ad loc.*, p. 282–4, ainsi que le commentaire de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha.

⁷¹ Le ŚT, 18. 14 (vol. 2, p. 716) prescrit 2.400.000 (*tattvalakṣaṃ japaṃ mantram*) répétitions du *mūlamantra* de Śiva, suivies de 24.000 oblations – ce qui suppose évidemment que le rite s'étend sur un certain nombre de jours ou de mois. Les ouvrages de rituel discutent de ces détails et du temps nécessaire à les exécuter. Ainsi, le petit manuel de Bhadrāsila Śarma, *Mantrasiddhi kā upāya* (Prayāg: Kalyān Mandir, sam. 2026), au chapitre *puraścaraṇa*, compte deux heures pour les préparatifs et préliminaires (dont un *japa*) du *puraścaraṇa* et deux heures pour le rite lui-même, soit quatre heures par jour.

(*abhiṣeka*), l'*ācārya* doit méditer et réciter (*dhyāyej japeṭ*) pendant six mois tous les mantras qui lui ont été révélés, pour finalement s'identifier à eux et participer à leur puissance (*yadaiva tanmayibhūtas tadā vīryam upāgataḥ*). Que le *japa* donne pareille maîtrise s'explique par l'imprégnation, la saturation, de l'esprit du récitant, qui se crée par la durée même de l'opération. C'est là une occasion pour les textes tantriques de redire que rien n'est plus haut que les mantras et donc que rien ne surpasse la valeur du *japa* et des pouvoirs ou mérites qu'il confère. En variant sur une vieille formule (cf. *supra*, p. 118), le KT, 15. 3 dit ainsi qu'en comparaison du sacrifice qu'est le *japa*, aucun autre n'est grand, ni surtout ne lui est supérieur, car par le *japa* on peut atteindre les quatre buts de la vie humaine:

japayajñāt paro yajño nāparo 'sīha kaścana /
tasmā japena dharmārthakāmamokṣāṃśca sādhayet //

Le *japa* dans le *puraścaraṇa* est de ceux où les prescriptions rituelles que nous avons vues (lieu, temps, tenue, etc.) ont le plus d'importance puisqu'il s'agit d'un rituel précis de captation de la puissance de la parole. Cette captation peut avoir des effets de tout ordre, «magique» aussi bien que sotériologique, puisqu'en contexte tantrique tout rite tend à donner aussi bien des pouvoirs que la libération.⁷²

Normalement le *japa* est suivi d'oblations dans le feu (*homa*) qui en apparaissent comme un complément ou un achèvement, l'oblation portant tout le sacrifice jusqu'à la divinité.⁷³ Le nombre d'oblations est toujours à la fois moins élevé que celui des répétitions et proportionnel à lui (1/10^e, le plus souvent⁷⁴, 1/1000^e) dans le cas cité note⁷⁴ – règle qu'on retrouve dans la *pūjā*. Comme tous les autres rites, le *puraścaraṇa* varie selon les traditions qui le prescrivent. Il peut, comme le *japa*, prendre place dans les pratiques tantriques les plus extrêmes.⁷⁵ Son rôle reste toutefois toujours le même et il est essentiel, car c'est lui seul en principe qui donne la maîtrise du mantra qui sera utilisé dans tous les autres rites pour obtenir des pouvoirs et/ou la délivrance.

sandhyā – pūjā Le *japa* a également sa place dans le culte: domestique quotidien aussi bien que public, fait pour soi ou pour les autres, obligatoire ou optionnel.

Dans la *sandhyā* quotidienne brahmanique, qui se fait en principe trois fois par jour (matin, midi et soir), la récitation de la *gāyatrī* est l'essentiel: «This is the absolutely necessary portion of a Hindu prayer and this silent muttering is called *japa*», «*japa* or prayer has been said to be the principal part of *gāyatrī*», dit l'auteur du classique *Daily Practice of the Hindus* (p. 33, 39). Cette *gāyatrī*, avec *OM* et les *vyāhṛti*, est répétée dix, vingt-huit ou cent-huit fois disent les textes, qui soulignent la portée sociale et cosmique de l'opération: ce *japa* non seulement confirme l'appartenance à la caste, mais il assure la régularité du mouvement du soleil.

Cela pour le brahmanisme. Mais dans le culte des divinités, la *pūjā*, le *japa* est également

⁷² Voir en ce sens le *Nāradapañcarātra*, III, chap. 14, *śl.* 15 sq., où le *japa* de deux mantras de Kṛṣṇa protège les enfants contre les démons saisisseurs (15), écarte les influences astrales néfastes (19), donne la longévité (28), fait venir la pluie (45), protège de toutes les maladies et de la mort inopinée (52), etc. Ce *japa* se fait accompagné d'oblations variées dans le feu et tout en méditant et «visualisant» l'enfant Kṛṣṇa dans ses divers «jeux» (*līlā*).

⁷³ Cf. GT, 18. 68: *agnir eva mukhaṃ devyās tasmād agnau huteṭ sadā*: ce sont d'anciennes notions.

⁷⁴ GT, 17. 58: *japānte juhuyād agniṃ daśāṃśaṃ japamānataḥ*. Même prescription dans nombre d'autres textes, la règle étant quasi universelle.

⁷⁵ Kane, (*op. cit.*, p. 1109) mentionne ainsi, selon le *Kaulāvalinirṇaya*, un rite où le *japa* se fait de nuit sur un terrain de crémation et sur un cadavre. Le TBhS (p. 334), citant le *Svātantratāntra*, décrit un autre rite nocturne où le *japa* accompagne des pratiques sexuelles. Cf. *supra*, note 31.

indispensable. Il forme habituellement un des derniers moments du rite. Dans le rituel quotidien privé tantrique tel qu'il est décrit, par exemple, dans la SP (SPI, sect. III, 93–100, p. 216–225), le culte de Śiva s'achève par le *japa* du *mūlamantra* de ce dieu, qu'on répète cent-huit fois (*śl.* 93) en se servant d'un rosaire. Selon ce texte, le *japa* est «consacré par le [mantra] *Hṛd*, enveloppé par le [mantra] de la cuirasse et protégé par celui du glaive» (*hṛdabhimantritaṃ varmaveṣitaṃ khadgarakṣitaṃ*), puis il est offert à Śiva avec une *mudrā* particulière.⁷⁶ Ceci veut dire – comme l'explique H. Brunner – qu'on récite cent-huit fois le *mūlamantra* avec un rosaire sur lequel on a dit le mantra *Hṛd* tout en tenant de l'autre main une fleur qu'on «entoure et protège» par les deux autres mantras et qu'on considère alors comme étant le réceptacle du *japa* qui, avec cette fleur et de l'eau consacrée (*arghya*), sera offert à Śiva: l'officiant la dépose dans la main du dieu en le priant de l'accepter et de lui accorder le succès (*siddhir me bhavatu* – *śl.* 95), c'est-à-dire les avantages spirituels ou matériels qu'il recherche. Ce rite est intéressant, soit qu'on le prenne comme avant tout symbolique d'un don (intéressé) à la divinité de la prière (considérée donc comme une chose qu'on pourrait en quelque sorte, en théorie, donner ou non après l'avoir énoncée), soit qu'on l'envisage – avec ce transfert du *japa* à l'image du dieu par fleur interposée – comme traitant celui-ci comme une sorte d'influx transmissible par un objet.⁷⁷ deux conceptions de la parole et de ses effets dont le *mantraśāstra* offre d'autres exemples.

Voici, pour le même rite, comment s'exprime le Mrg, Cp, 3. 29–30: «Celui qui vise la libération doit offrir son *japa* en prononçant le [mantra du] Cœur au début et à la fin; il le fait en se prosternant sans rien souhaiter [en retour], et en utilisant le datif: «A Toi, j'offre [ce *japa*]. Le *sādhaka* le remet en pensant à ce qu'il désire, et en indiquant le nombre [de récitation qu'il a faites]: «O Bhagavan! Garde [ce *japa* pour moi]! Cela est à faire chaque jour» (trad. H. Brunner).

Bhaṭṭanārāyaṇa Kanṭha, dans sa *Vṛtti*, précise que le *mumukṣu* remet le *japa* à la déité en se «prosternant sans désirs» et le *bubhukṣu* «en ayant en vue ce qu'il désire» (*ibid* p. 55, note 2): on voit là encore deux usages possibles du *japa*.

D'autres manuels de *pūjā*, en contexte non-dualiste, insistent, à propos de ce *japa*, sur l'unité du mantra et de la déité (dont il est le *vācaka*, «ce qui l'exprime», la forme phonique) et sur le fait que sa répétition est assimilation par l'officiant de l'essence divine.⁷⁸ Cette assimilation sera encore renforcée avant le *japa* lui-même par l'imposition (*nyāsa*), sur le corps de l'acteur du rite, du mantra, de ses *kullukā*, *setu*, *mahāsetu* (cf. *supra*, p. 126), de ses *ṛṣi*, *chandas*, etc., de ses *aṅga* et diverses parties (*avayava*).⁷⁹ Dans la même perspective non-dualiste, le fait de déposer, pour finir, le *japa* dans la main de la *devatā* sera lui aussi perçu comme symbolique de la fusion en l'essence divine. Le GT (18. 51), par exemple, précise qu'en offrant son *japa* l'officiant (du *puraścaraṇa*, en l'occurrence) doit penser que le

⁷⁶ Même prescription (mais sans *mudrā*) dans le Mrg, Kp, 4. 5 (p. 42, où le commentaire de Bhaṭṭanārāyaṇa sur les actes à accomplir est très clair (traduction, p. 79).

⁷⁷ Du moins est-ce ainsi que le rite m'apparaît. Hélène Brunner, qui connaît ce sujet mieux que moi, pense que je force là le sens de cette opération. Pour elle, la fleur symbolise le *japa* tout entier et c'est ce symbole qu'on remet (Mrg, traduction, p. 55, note 2).

Sur *japanivedana* (ou *japasamārpana*), voir aussi PKām, 4. 510b–514, ou Ajita, Kp, 20. 239–244 (H.B.).

⁷⁸ Même si cette assimilation a dû être déjà réalisée dès les préliminaires du culte selon la règle *nādevo devam arcayet*; mais toute la *pūjā* tantrique est un processus d'identification à la divinité, cette identification étant rituellement réalisée (ou jouée) plusieurs fois.

⁷⁹ Sur ces divers *nyāsa*, voir A. Padoux «Contributions à ... II», BEFEO, 1980, p. 81sq.

«fruit lumineux» qui en résulte est absorbé par la Déesse: *tejorūpaṃ japaphalaṃ śivayā svīkṛtaṃ smaret*. De son côté, Amṛtānanda, dans son commentaire du YH, dont le *śl.* 3. 192 prescrit cette même offrande, à faire dans la main gauche de la Déesse⁸⁰ (mais de façon toute symbolique, puisque le culte se fait sur le *śrīcakra*, sans image matérielle), interprète (Dī p. 333) ce rite mental comme une fusion symbolique de la pensée de l'officiant dans la Conscience divine.⁸¹ Il est à noter que l'offrande du *japa* à la divinité (*japanivedana* ou *japasamarpana*) n'a pas de caractère particulièrement tantrique, mais qu'elle est généralement prescrite dans le culte quotidien obligatoire, la *sandhyā*, rite «privé» où survit largement l'ancien rituel brahmanique-védique. La *sandhyā* hindoue est certes, comme quasiment tout l'hindouisme, marquée de tantrisme, mais elle l'est à des degrés divers selon les sectes, et elle peut l'être fort peu ou presque pas.⁸² Le culte des temples, quant à lui (c'est «le culte pour les autres», *parārthapūjā*), tel qu'il est décrit dans les āgamas śivaïtes ou viṣṇuïtes, est tout à fait tantrique. Le *japa* y a aussi sa place puisque ce culte ne diffère en principe pas du culte privé. On a toutefois l'impression, à la lecture des textes, qu'il y a moins d'importance que dans le rituel domestique.

Quant au déroulement même du *japa* dans la *pūjā*, il se fait selon les règles propres à chaque tradition qui, avec des variantes, sont généralement celles que nous avons décrites plus haut (p. 133).⁸³

⁸⁰ *devināṃ vāmahaste tu devānāṃ dakṣiṇe* 'rpayet dit le Rudrayāmala cité dans Tārīnīpārijāta, p. 94. Cet ouvrage (du 18^e siècle) donne diverses indications sur le *japa*: *japamālā* (des phonèmes), p. 87-9; *nityājapasamkhyā*, etc.

Pour le bouddhisme, Mkhas Grub Rje prescrit à la fin du *japa* l'offrande à la déité des «racines de mérite» (*kuśalamūla*) acquises par le rite – cf. F. D. Lessing & A. Wayman, *op. cit.*, p. 193.

⁸¹ Le LT, 40. 18 dit (c'est Śrī qui parle): «ayant accompli le *japa* de la façon prescrite, il faut me le remettre et se représenter alors cette énergie qu'est le *japa* comme se trouvant dans ma bouche.» Là encore la divinité absorbe l'énergie de la parole à la fin de son énoncé par le *japa*. L'officiant doit alors sonner d'une cloche identifiée à Sarasvatī, déesse de la Parole, ce qui fera que tous les mantras accoureront et contribueront ainsi à l'efficacité de la récitation. Suit encore un culte qui assurera au mantrin la maîtrise du mantra ou le succès par le moyen de celui-ci (*mantrasiddhiṃ nigacchati*, *śl.* 29).

⁸² Voir, par exemple, *Daily Practice of the Hindus*, chap. 9, «Sandhyā of the Yajurvedins», sect. 23: *japanivedana*: après avoir récité 108, 28 ou 10 fois la *gāyatrī*, l'officiant, assis devant l'image de la déité, met un peu d'eau dans sa paume droite en énonçant le mantra *anena* (*daśa, aṣṭaviṃśati*, etc.) *samkhyayā japam bhagavān* (*Brahmā, Viṣṇu*, etc.) *svarūpi sevītā priyatām namaḥ*, et verse cette eau dans la main du dieu (*ibid.*, p. 109).

Par contre, le culte privé que l'officiant de temple, initié tantrique, fait chez lui (ou au temple) pour lui-même, tel que celui où prend place le *japanivedana* décrit plus haut, est tout à fait tantrique.

Sur le *japa* de la *gāyatrī* dans la *sandhyā* brahmanique, cf. Kane, *op. cit.*, vol. 2/1, p. 313 et 318.

Nivedana mental, aussi, lié au mouvement du *prāṇa*, à la fin du *japa* prescrit dans SvT, 2. 136-143 (vol. 1/2, p. 81).

Les pratiques décrites ici sont une occasion de plus de souligner combien l'hindouisme tantrique s'inscrit dans la suite de la tradition brahmanique: loin de la contredire (même s'il en prend le contre-pied), il n'a fait, je crois, qu'en développer les virtualités.

⁸³ Voici, à titre d'exemple, comment un *japa* tantrique terminant le culte de Kālī est décrit dans un petit manuel moderne (*Śrīkālīnityārcana*, Prayāg: Kalyān Mandir, sām. 2030), p. 89 (je résume un peu): Après les rites préliminaires: rendre hommage (*tarpaṇa* et *pūjā*) au rosaire avec un mantra *Śrīdakṣiṇakālīkā-akṣamālām tarpayāmi pūjayāmi namaḥ*; il faut prier le rosaire de donner le succès (*me siddhidā bhava*). On le prend alors de la main droite et on dit une autre prière pour éloigner tous les obstacles. Ayant salué le rosaire, on le placera sur la phalange médiane du médius et on le touchera de l'extrémité du pouce en disant *OM*, ce qui se fait en «méditant» (*dhyāna*) la forme de la Déesse. Après cela, on adressera une prière au rosaire en lui demandant d'accorder bonheur et succès. L'ayant porté à la tête en récitant comme précédemment le *setu* et le *mahāsetu*, on fera un *prāṇāyāma*. On exécute

ṣaṭkarmāṇi Le *japa* joue évidemment un rôle essentiel dans tous les rites «magiques»: tous ceux où un effet d'ordre mondain est recherché et est censé être produit par le moyen de mantras, c'est-à-dire par une manipulation rituelle de l'énergie de la parole. Mais si les rites *kāmya* sont accomplis en vue d'un résultat mondain ou supra-mondain (mais intéressé), cet aspect peut être présent même dans des rites obligatoires tantriques. Dans le culte du *śrīcakra* tel que le décrit le YH, par exemple, et qui est obligatoire pour l'adepte, la *pūjā* faite dans chacune des parties constitutives de ce diagramme fait obtenir un pouvoir surnaturel (*mahāsiddhi*) particulier.⁸⁴ On sait d'ailleurs que le *sādhaka*, qui accomplit de tels rites, est avant tout un *bubhukṣu* bien plutôt qu'un *mumukṣu*,⁸⁵ et aussi qu'en contexte tantrique les pratiques orientées vers la délivrance donnent également des pouvoirs extraordinaires. Plus spécialement «magiques» apparaissent toutefois les opérations rituelles faites uniquement dans un but mondain et surtout en vue de nuire, d'exercer un maléfice (*abhicāra*), rites dits parfois «cruels» (*krūra*). Tel est le cas surtout des «six actions [magiques]», les *ṣaṭkarmāṇi* décrits dans nombre de textes tantriques. Ce sont généralement: *śānti*, *vaśīkaraṇa*, *stambhana*, *vidveṣaṇa* *uccāṭana* et *māraṇa*, c'est-à-dire apaisement, domination on enchantement, immobilisation, aversion, expulsion et meurtre.⁸⁶ On y ajoute parfois *mohana*, fascination, *ākaraṇa*, attraction et *puṣṭi*, qui donne la prospérité; ce qui fait neuf actions en tout.

Dans ces rituels (que nous n'allons pas décrire ici⁸⁷) il y a toujours à quelque moment le

alors un *ṛṣyādinyāsa*, un *karāṇiganyāsa* et un *vyāpakanyāsa*. On fait alors le *japa* lui-même. Celui-ci terminé, il faut le remettre, avec de l'*arghya* spécial et de l'*amṛta* dans la main gauche de la Déesse en disant: *OM guhyātiguhyagoptṛī tvam gṛhanas matkṛtaṃ japam / Siddhir bhavatu me devi tvatprasādānan maheśvari / idam japam śrīdakṣiṇa-kālīkadevyai samarpayāmi svāhā*. Puis on la salue en faisant la *yonimudrā* et en disant *HRĪM siddhayai namaḥ*. Après quoi on rangera le rosaire en quelque endroit secret. Le *japa* doit être suivi d'une oblation dans le feu (*havana*).

On trouvera une description (plus succincte quant au *japa* lui-même) du *japa* du *mūlamantra* de Tripurasundarī, qui prend place après le culte du *śrīcakra* (*cakram abhyarcya vidhivat ... jayet*), dans le NŚA, 5. 4-21. Il y est suivi d'un *homa* où le nombre des oblations est d'un dixième de celui des répétitions (lequel va de cent-mille à neuf-cent-mille). Le TĀ, 29. (vol. 11/2, p. 57 sq.), décrivant une *pūjā* selon le Mādhavakula et citant le Yogasamcāra, prescrit un *japa* de cent-mille à 1.200.000 répétitions! lié à la *kuṇḍalinī* et qu'il décrit comme un murmure (*saṃjalpa*) dont la nature essentielle est celle d'une prise de conscience de la vibration phonique subtile (*nāḍāmārasavarūpiṇī*). Sur *nāda* et *japa*, voir *infra*, p. 142 et 149.

⁸⁴ Dans le cas du *japa* (formant *mantrasādhana*) prescrit par le NŚA, 5, selon le nombre de répétitions du mantra (de cent-mille à neuf-cent-mille), le mantrin sera délivré des péchés de ses existences antérieures, obtiendra les huit grands pouvoirs (*mahāsiddhi*), ou, finalement, avec neuf lakhs, sera identifié avec la divinité (*ibid.*, *śl.* 5-6).

⁸⁵ Sur les jouissances supérieures et les pouvoirs surnaturels recherchés par le *sādhaka*, voir l'étude déjà citée d'H. Brunner dans le JAs. Voir aussi SP3, note des pp. 500-503.

⁸⁶ La présence de *śānti*, l'apaisement, rite favorable, parmi les «six actions magiques» (et parfois même à leur tête), comme aussi le fait que ces actions sont en général décrites dans des textes mythiques et religieux, montre bien que la distinction magie/religion que je parais faire ici est toute relative et, en vérité, très peu applicable au domaine indien (mais l'est-elle toujours ailleurs?). Cela pose d'ailleurs aussi la question, plus technique, de la distinction entre rites *kāmya* (notamment celui de *śānti*) et rites obligatoires – voir sur ce point les observations d'H. Brunner dans ses conférences à l'EPHE, V^e section en 1984.

⁸⁷ On ne peut mieux faire à ce sujet que de renvoyer à l'étude de T. Goudriaan, *Māyā Divine and Human* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978), pp. 251 sq. Mais bien des textes pourraient être allégués.

Notons que les rites «cruels» ne sont pas l'apanage des śaiva ou des sectataires de la Déesse. Ainsi, un rituel de *vaśīkaraṇa* est décrit dans le Nāradapañcarātra, V. 2, selon diverses procédures, ainsi, (*śl.* 11): «Si on se concentre sur Kṛṣṇa au centre de la *rasalilā* tout en répétant mille fois le mantra de dix syllabes (*KLĪM GLAUM KLĪM Śvāmālāṅgāya namaḥ*), on épousera dans un délai d'un mois la femme qu'on désire.»

apa d'un mantra (formule d'invocation à une divinité avec demande d'aide, imprécation ou injonction) qui sera ordinairement formé d'un ou de plusieurs *bīja* et de quelques autres mots, accompagnant ou encadrant le nom de la personne ou de l'entité visée par le rite. C'est plus spécialement dans ces rites-là que le *japa* se fait en inversant, intervertissant, emboîtant, etc., les mots ou les syllabes selon les procédures (déjà mentionnées ci-dessus, p. 128 et note 49), nommées *yoga*, *pallava*, *samputa*, *grathana*, *rodha* (ou *rodhana*) et *vidarbha*, chacune étant à utiliser pour une action différente. Ainsi, le TBhS (p. 369) prescrit le *pallava* pour *māraṇa*, *uccāṭana* et *vidveṣaṇa*, pour chasser les poisons et lutter contre les esprits saisisseurs et les *bhūta*, le *yoga* servant pour les rites de *puṣṭi*, *sānti* et *vaśyakaṛaṇa*, etc., et ainsi de suite. Le plus exact respect des règles d'énoncé est évidemment de rigueur dans toutes ces manipulations rituelles de l'énergie de la parole.⁸⁸ Des mantras particuliers serviront à ces rites, pour lesquels le même texte recommande le *japa* à voix haute, ce qu'explique la nature inférieure de ces pratiques (cf. *supra*, p. 127). Selon le rite, aussi, le mantra devra se terminer par un déterminant (*jāti*) différent.⁸⁹ On prescrit parfois de diriger le regard dans des directions différentes selon le type d'action et, surtout, l'usage de matières particulières pour les grains du rosaire utilisé (*rudrākṣa* pour *vaśya*, coquillages pour *sānti*, etc. – *ibid.*, p. 371–2). Seront aussi précisés le nombre de répétitions, la position à donner à la main, ou les doigts à utiliser pour égrener le rosaire – ainsi le pouce et l'index pour *vidveṣa* et *uccāṭana*, etc.⁹⁰ On rencontre bien d'autres prescriptions encore.⁹¹ Soulignons que toutes ces règles ne concernent pas que les *ṣaṭkarmāṇi*: dans tous les rites optionnels le *japa*, généralement très long, a un rôle essentiel.⁹²

prāyaścitta Dans les rituels – voisins à certains égards des précédents du fait de leur caractère d'efficiace «magique» – d'apaisement et de protection ou de réparation et d'expiation (*sānti* et *prāyaścitta*), le *japa* peut aussi occuper une place considérable. Les rites de réparation des fautes et erreurs dans la conduite personnelle et les rites privés consistent pour l'essentiel en un *japa*, parfois bref (cent-huit répétitions de la *gāyatrī*, par

⁸⁸ Goudriaan, *op. cit.*, p. 207. Cf. aussi Vīṇāśikhāntra (ed. Goudriaan–Delhi, 1985), *śl.* 224, sq.

⁸⁹ *śāntipuṣṭivaśadvēṣākrītyuccāṭanamāraṇe / svadhāsvahāvaṣaṭ hum ca vaṣaṭphaḍ yojayet kramāt //*

Cf. aussi SP3, note explicative très précise, p. 166. *Ibid.*, p. 532–3 au sujet de l'*astrābhīṣeka*, douche rituelle avec l'Astra[mantra]: dans les rites de *māraṇa*, etc., on utilise le mantra sans *bindu* ni *nāda* (= sans résonance nasale).

⁹⁰ On trouve des prescriptions de cette sorte dans la *Śeṣasamhitā* (14. 58–64 et 15., pp. 79–83, passage concernant les *ṣaṭkarmāṇi*). Pour l'emploi des doigts, si celui de l'index pour un rite offensif est logique (cf. *supra*, p. 132, note 62), il ne faut pas perdre de vue que les prescriptions varient sensiblement selon les textes et que le rapport entre certains aspects «physiques» du *japa* et la nature du rite ne paraissent pas toujours précisément fondés – mais une logique apparaîtrait peut-être si on faisait une étude systématique des divers symbolismes mis en jeu par ces répartitions.

Sur les usages «magiques» des mantras et sur le *japa* qui y est associé, on pourra se reporter au chap. IV, *Māntirīkam*, de C. G. Diehl, *Instrument and Purpose*, cité *supra*, note 51), pp. 267–334, qui rapporte de nombreux faits. Sur ces usages modernes, les livres sont nombreux dans toutes les langues de l'Inde. Outre *Mantravidyā* – cité *supra*, note 35 –, on peut mentionner (pour l'amusement instructif du lecteur,) par exemple: Kailash Vajpeyi, *The Science of Mantras. A Manual for Happiness & Prosperity*. (New-Delhi: Arnold Heinemann, 1979). Cette littérature est surabondante.

⁹¹ On pourra se reporter à la description de la *pūjā* tantrique dans S. Gupta, D. J. Hoens et T. Goudriaan, *Hindu Tantrism* (Leiden: Brill, 1979), chap. V «Tantric *sādhana*: *pūjā*», qui signale notamment l'usage, dans la *pūjā kāmīya*, de faire brûler pendant le *japa* une lampe qui ne doit pas s'éteindre avant qu'il ne soit fini (*id.*, p. 153 et 160).

⁹² Cf. les observations d'H. Brunner dans SP3.

exemple), parfois très longs – ainsi pour l'initié śivaïte dont le *liṅga* personnel a été perdu, brûlé, détruit ou emporté, le *japa* sera de cent-mille Aghoramantra, selon la SP (SP2, p. 240–1), – cette récitation étant selon les cas accompagnée ou non d'autres rites ou actions réparatrices. Dans le rituel public (des temples), par contre, le *japa* ne paraît pas essentiel: *homa* et *snapanā* y ont bien plus d'importance – mais il y reste présent et indispensable, ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas de rite sans récitation de mantras. Comme ailleurs, la substance, le texte même du *japa*, autant que la forme de la récitation et les rites qui l'accompagnent, sont soigneusement codifiés (la SP, ainsi, leur consacre 117 *śloka*: SP2, pp. 224–329). Ils doivent être exécutés avec une scrupuleuse exactitude. L'esprit de ces rites (qui visent souvent à réparer l'effet fâcheux de simples erreurs ou oublis) n'est en effet pas du tout celui de la dévotion, du regret ou de la repentance: ce sont avant tout des opérations techniques⁹³ – même si la *bhāvanā*, la concentration mentale créatrice, y joue un rôle important, notamment dans l'invocation des divinités (mais la *bhāvanā* ne laisse pas elle-même d'être une technique). Dans la mesure donc où le *japa* y a sa place, c'est parce qu'il met en action l'efficacité propre à la parole rituelle.⁹⁴

dīkṣā Le *japa* n'est pas non plus absent de l'initiation – *dīkṣā* –, rite au cours duquel le disciple reçoit de son maître spirituel un mantra, non plus que de la consécration (*abhīṣeka*) de l'*ācārya* et du *sādhaka*. Il apparaît toutefois comme étant plutôt une partie du culte qui accompagne la *dīkṣā* que de celle-ci même. Il peut, ainsi, n'intervenir que vers la fin du rite: le mantra une fois communiqué, puis «satisfait» par des oblations dans le feu, doit en effet être alors répété par le nouvel initié en un premier *japa*⁹⁵ préfaçant en quelque sorte celui beaucoup plus long qu'il fera ensuite au cours du *mantrasādhana*. Le maître lui-même, selon la SP (SP3, p. 496–7), doit «chaque jour faire un peu de *japa* (*svalpam ahni japaṁ kuryāt*). Le TĀ (23. 31–40) prescrit à l'*ācārya* qui a reçu la consécration un *japa* de six mois où, par *bhāvanā*, il s'identifie au mantra récité. Mais il y a beaucoup d'initiations différentes, dont le rituel varie considérablement.

Le *japa* peut intervenir parfois comme une opération préliminaire de purification ou de perfectionnement du candidat à l'initiation. Ainsi, la SātS, chap. 16, ordonne de réciter quatre-cents fois le *vasudevamantra* pendant quatre jours afin de se purifier (cf. aussi JRY, 2. 10 – référence A. Sanderson). Au chapitre 17 de cette même *samhitā*, dans un rituel d'apaisement, un mantra doit être répété sept-cent-mille fois comme préliminaire à la *narasiṃhadīkṣā*⁹⁶ – mais ceci relève sans doute plus des rites d'apaisement ou d'expiation qu'à

⁹³ Cf. par exemple SP2, *prāyaścittavidhi*, p. 236–7, où on lit notamment: *ekakālārcane lupte sahasraṁ dakṣiṇaṁ japet / akāmatāḥ ...*: «si on saute une fois l'*arcana*, on fera un *japa* de mille Aghoramantra, si c'est involontaire».

⁹⁴ Les brèves indications de ce paragraphe sont tirées pour l'essentiel des exposés très précis d'H. Brunner à l'EPHE. V^e section, en 1985, faits sur la base des āgamas śivaïtes édités ou inédits (Ajita, Raurava, Pūrvakāmika, Makuta et Suprabhedha) et de traités de rituel comme l'ISGP.

Quant aux oublis ou erreurs que «répare» le *prāyaścitta*, ce sont, si on peut dire, des incidents techniques dans la récitation, et non de ces emplois déplacés ou de ces erreurs ou omissions de procédure – de ces *infelicities* – qui (dans la théorie d'Austin puis de Searle) rendent les *speech acts* inopérants. (Sur les mantras comme *illocutionary* ou *perlocutionary acts*, cf. A.C.S. McDermott, «Towards a pragmatics of mantra recitation», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 3, 3/4, 1975, pp. 283–298.)

⁹⁵ Cf. H. Brunner, «Le *sādhaka*» *JAs*, 1975, p. 423. De même TBhS (p. 101) citant un texte du Pāncarātra: *mantram dattvā sahasraṁ vai svasiddhayaḥ desiko japet*.

⁹⁶ *Sātvatasamhitā*, with a commentary by Alasiṅga Bhaṭṭa, edited by V. V. Dwivedi (Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University, 1982).

proprement parler de l'initiation. Dans le cours même de celle-ci, des mantras sont sans cesse énoncés et surtout imposés par *nyāsa* sur le corps de celui qui est initié. Ils peuvent lui être récités par le maître,⁹⁷ qui peut aussi faire un *japa* à d'autres fins.⁹⁸ Fréquemment leur répétition accompagne une série d'oblations dans le feu: ce sont alors des *homa* plutôt que des *japa*,⁹⁹ lesquels, en tant que répétitions prolongées, paraîtraient en somme n'avoir que peu d'importance dans la *dīkṣā* elle-même, ce qu'on peut au demeurant trouver assez normal, puisque le *japa* est essentiellement la mise en œuvre d'un mantra déjà reçu, donc une pratique par nature postérieure à l'initiation.

Il y a évidemment bien d'autres rites où un *japa* intervient, mais que nous ne verrons pas ici.¹⁰⁰ Nous avons signalé (p. 127) l'usage du *japa* dans le yoga, où il est un moyen de fixer l'attention sur ce que symbolise le *praṇava OM*. Mais il peut aussi être prescrit dans d'autres contextes, assez différents, où la parole rituellement répétée peut être considérée comme efficace ou bien où l'on peut penser qu'elle a un rôle d'ordre psychologique. C'est ainsi notamment que le *japa* intervient parfois dans la médecine ou l'alchimie traditionnelles, dans la préparation ou (plus encore) dans la cure. Caraka, par exemple, le prescrit dans une cure de rajeunissement où il est censé avoir la plus haute efficacité purificatrice (*japasaucaparam*).¹⁰¹ Comme nous l'avons vu ci-dessus (note 72), le *japa* peut avoir des vertus curatives hors d'un contexte médical: dans celui de divers rites (*puraścaraṇa*, etc.).

II

LES PRATIQUES MENTALES, SOMATO-PSYCHIQUES, SPIRITUELLES

Sans doute toute la méticulosité rituelle que nous venons de passer en revue (sans vouloir être exhaustif, d'ailleurs) est-elle essentielle au *japa*: elle n'en est pas seulement la forme, elle en exprime la nature et l'esprit. Le *japa* est en effet une pratique à la fois vocale (ou du moins lié à un plan particulier de la parole) et rituelle. C'est une mobilisation hautement ritualisée des puissances de la parole. Mais, comme on l'a déjà noté au passage, cette pratique vocale est également mentale. Elle suppose et exige toujours l'attention de celui qui la fait. Cet aspect mental est essentiel. De plus, dans le *japa* comme dans tout rite, la seule observance des règles formelles, la seule conduite (physique ou mentale) et corporelle, n'épuise pas toute la réalité de l'opération, ni surtout tout son sens. Ce sens est, lui aussi, constitutif du *japa* comme il l'est de tout acte de parole, car il n'y a pas de parole, rituelle ou non, sans intention

⁹⁷ Ainsi la *brahmavidyā* récitée à l'oreille du mourant, où l'initiation se limite à la répétition d'un mantra (*adhyayana*), selon le TĀ, 19, 31-33.

⁹⁸ Cf. SP3, note 54a, p. 221, où est cité le Mrg, Kp, 7, 98-103, prescrivant au guru de faire un *japa* du *svapnamānavakamantra*, invocation au dieu des rêves (dont la connaissance est importante pour la *dīkṣā*).

⁹⁹ Par exemple TĀ, 21, 54-6: mille oblations accompagnées du *navāmamantra*, de *bīja* et d'une formule imprécatoire pour briser les liens, dans l'initiation d'une personne absente. Rite analogue TĀ, 22.

¹⁰⁰ Par exemple les funérailles (*antyeṣṭi*): cf. SP3, p. 372-3 et 610 – mais c'est un *prāyaścitta*: où le culte des ancêtres, *śrāddha* (*ibid.*, p. 656-7). Le MatPār, Cp, 10, 73, prescrit cent-huit répétitions du *bahurūpīmantra* (= Aghoramanttra) pour purifier ceux qui portent le corps d'un ascète (*yātin*) vers le lieu où il sera enterré (*ibid.*, p. 425).

¹⁰¹ Cité par A. Roṣu, *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens* (Paris: Collège de France, 1978), p. 113. Du même: «Mantra et yantra dans la médecine et l'alchimie indiennes», texte résumé et discussion sur le sujet dans *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme* (Paris: CNRS, 1986) pp. 117-126; texte complet et illustré dans le JAs, 1987, 3/4, pp. 203-268.

de dire – *vivakṣa* – sans intentionnalité, sans orientation vers un but qu'on souhaite atteindre par ce qui est énoncé, murmuré ou intérieurement formulé. C'est cet aspect-là du *japa* que nous aborderons en voyant des pratiques très largement intériorisées, où il n'est plus guère une répétition murmurée, ni même une méditation murmurante – *Murmelmeditation* –, mais une pratique spirituelle et de yoga.

Certes, tout *japa* est par certains côtés un acte religieux et peut même être un exercice spirituel. Dans la mesure, aussi, où le mantra énoncé peut avoir la forme d'une demande ou d'une invocation, il implique une attention intensément tournée vers la divinité: concentration mentale créatrice de la *bhāvanā* ou «participation» amoureuse et dévote de la *bhakti*. On trouve cela, implicitement ou explicitement, dans bien des textes. L'aspect proprement religieux du *japa*, quant à lui, est un fait banal, qui peut s'observer chaque jour dans la vie des hindous. Le *japa*, en pareil cas, est véritablement une prière: l'hindou pieux qui, avec (ou sans) rosaire, fait un *japa* au cours d'un culte ou hors de tout rite de cette sorte, prie – tout comme le ferait un chrétien avec (ou sans) chapelet. Ce sont là des cas où l'on peut légitimement traduire le mot *japa* par prière. Il est possible que cette orientation du *japa* ait été en croissant au cours des âges avec le développement de la *bhakti*. Mais il serait imprudent d'être trop affirmatif à cet égard, surtout pour les périodes anciennes et d'autant plus que la *bhakti* remonte fort loin. La prière, elle, est aussi vieille que l'homme. Mais il est de fait qu'à l'âge moderne et plus spécialement de nos jours on voit, dans les textes et dans la vie, les pratiques dévotes croître au détriment du rituel, qui est de moins en moins bien connu et compris,¹⁰² sans d'ailleurs que ce dernier disparaisse pour autant – tant s'en faut.

Mais ce qui a toujours existé – bien avant les premiers témoignages sur la *bhakti* – et n'a cessé de s'y maintenir, c'est le yoga, avec toutes les pratiques somato-psychiques qu'il implique, toutes celles surtout qui s'y sont greffées avec l'hindouisme et le bouddhisme tantriques. Dans ce milieu tantrique, la récitation ou l'énonciation des mantras a été associée à ces pratiques, d'où des *japa* qui ne sont plus de simples (si on peut dire!) répétitions rituelles, mais des exercices de mantra-yoga où l'énoncé (*uccāra*) du mantra est associé au mouvement des «souffles»: du *prāṇa*, c'est-à-dire de l'énergie cosmique et humaine, sous forme notamment de la *kuṇḍalinī*, exercice corporel-mental et/ou spirituel, intense et parfois très complexe. Ce sont ces pratiques-là que nous verrons maintenant. Pour la commodité de l'exposé, je distinguerai parmi elles (de façon sans doute un peu artificielle) entre des *japa* plus proprement yogiques, où les techniques de concentration mentale, les visualisations, jouent le plus grand rôle, où domine la *bhāvanā*, et d'autres, qu'on pourrait dire plus spirituels ou métaphysiques, où ce qui est au premier plan est plutôt l'expérience mystique, la fusion en l'absolu, la «réalisation» du *brahman*, avec souvent un minimum de techniques; des *japa*, donc, où domine tantôt l'intuition-connaissance métaphysique (*jñāna*), tantôt la *bhakti*. De chacune de ces sortes de *japa*, nous ne verrons, évidemment, que quelques exemples caractéristiques, dont on ne donnera d'ailleurs pas une description complète, mais seulement une vue générale.

Un des *japa* les plus complexes et les plus éloignés qui soient d'une récitation répétitive murmurée est sans doute celui décrit dans le 3^e *paṭala* du YH, śl. 171 à 192. Je l'avais examiné

¹⁰² Voir sur ce point les observations de Milton Singer dans son étude, «The Rādhā-Krishna bhajanas of Madras City» in: M. Singer ed., *Krishna: Myths, Rites and Attitudes* (Honolulu: East-West Press Center, 1966). Je reviens sur ce point plus loin, p. 153.

naguère¹⁰³ et y suis revenu en traduisant le YH et son commentaire par Amṛtānanda. Je ne le décrirai donc pas ici. Je rappellerai seulement qu'il comporte quatre pratiques successives: le *japa* des trois parties (les *kūṭa*, comme on dit) de la *śrīvidyā*, le *mūlamantra* de Tripurasundarī, puis ceux des six «vides» (*śūnyaṣaṭkam*), des cinq modalités (*avasthā*) de la conscience: veille, etc. (*jāgrat*, etc.), puis de sept «égalisations» (*viśuvāt*).¹⁰⁴ Il ne s'y agit pas de répéter, même en pensée, un mantra ou des *bīja*, mais de créer mentalement et de suivre une série complexe de représentations intérieures par lesquelles les éléments phoniques constitutifs de la *śrīvidyā* sont perçus en certains points du corps subtil (lui-même appréhendé comme présent dans le corps physique) et s'y déplaçant en un mouvement lié à celui de la *kuṇḍalinī*. Ce mouvement ascendant – «physique» ou corporel en quelque sorte – du mantra étant en même temps une montée vers des plans de plus en plus hauts de la conscience, et les niveaux de l'énoncé intérieur du mantra étant eux-mêmes de plus en plus subtils, le *japa* – qui est en l'occurrence une énonciation interne «subtile», nullement vocale – ira des phonèmes constitutifs de la *śrīvidyā* aux *kalā*, plans successifs de la vibration phonique subtile (le *nāda*), plans dont le plus haut, *unmanā*, l'énergie phonique «non-mentale», est identique à la pure Conscience divine, au *brahman*.

Il est à noter que dans ce *japa* l'adepte doit se représenter en lui-même non seulement les *cakra*, les centres de son corps subtil, dans tous leurs détails et, dans ces *cakra*, les phonèmes de la *vidyā* (plus spécialement les *kalā* qui, de *bindu* à *unmanā*, «surmontent» les trois *HRĪM*) ainsi que le mouvement qui les anime, mais aussi les neuf parties constitutives du diagramme rituel de Tripurasundarī, le *śrīcakra*, qui sont à voir étagés dans son corps et que la *kuṇḍalinī*, montant avec la vibration subtile du *HRĪM*, traversera en allant du carré extérieur (dans le *mūlādhāra*) au *bindu* central, point où Śiva et Śakti fusionnent (dans le *dvādaśānta*, *cakra* «corporel» situé douze doigts au-dessus de la tête).

L'adepte suivant en lui-même le mouvement ascendant de la vibration subtile du *nāda* qui est en quelque sorte la fine pointe du mantra,¹⁰⁵ mais qui en est aussi l'essence et le substrat, cette pratique est un *japa* en ce qu'elle suppose la présence continue et prégnante dans l'esprit de cet adepte de ce *nāda*, de cette quintessence du mantra qui «vibre» sans cesse en lui. Il doit le «réciter» (*japet*), non pas en ce qu'il le prononce et le répète, mais en ce qu'il fixe sur lui (et bien entendu sur toute la structure imaginée du corps subtil qui sert de scène à cette représentation) une attention soutenue et sans faille. On peut nommer cela *japa* parce que ce n'est jamais qu'une forme poussée à l'extrême du *japa* mental. Et, tout comme ce dernier est l'espèce la plus haute de récitation, de même il y a (nous allons le voir) un certain nombre de textes tantriques pour dire que c'est cette attention intérieurement fixée sur le *nāda* qui est le *japa* véritable et le plus éminent.¹⁰⁶

En réalité, cette opération est une *bhāvanā*,¹⁰⁷ une méditation intense créatrice, qui fait

¹⁰³ «Un japa tantrique: Yoginīrdaya 3. 171–190» in: *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein* (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1981), pp. 141–154.

¹⁰⁴ Sur ces «égalisations», voir les observations très complètes d'H. Brunner, SP3, pp. 358–396.

¹⁰⁵ Elle est, de fait, censée résider au sommet de la pointe ou flamme, *śikhā*, du *bīja* *HRĪM*.

¹⁰⁶ Cf. *infra*, p. 148.

¹⁰⁷ La *Dīpikā* d'Amṛtānanda ad YH, 3. 179–190, sur le *japa* des modalités de la conscience et des sept *viśuvāt*, décrit l'opération en se servant seulement du terme *bhāvanā*. Sur la *bhāvanā*, voir F. Chenet, «De l'efficacité psychagogique des mantras et yantras» in: *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme* (Paris: Ed. du CNRS, 1986), pp. 65–77, et «*Bhāvanā* et créativité de la conscience» (*Numen*, vol. XXXIV, 1987, p. 45–96).

apparaître dans l'esprit de l'adepte et surimpose sur son image du corps cette représentation fantasmagorique qu'est le corps subtil, avec la montée qui s'y produit de la *kuṇḍalinī*, les *kalā* du mantra et/ou la coalescence de ces *kalā* et des «vides» ou «égalisations» – qui sont eux aussi des plans ou des aspects du corps subtil. L'intensité de la *bhāvanā*, en même temps qu'elle crée pour le méditant ce spectacle intérieur, l'identifie avec ce qu'il crée en fusionnant sa conscience avec le *nāda*, si bien qu'en suivant celui-ci (en réalité: en le conduisant) jusqu'à sa disparition dans le silence du transmental, l'adepte se fond lui-même dans l'au-delà de toute parole qui est le suprême Śiva. Les pratiques mantriques dans leurs formes les plus hautes mènent en effet toujours, on le sait, à dépasser toute parole pour se résorber dans le silence de l'absolu: nous y reviendrons.¹⁰⁸

On trouve des exemples de *japa* par montée du mantra avec la *kuṇḍalinī* dans divers tantras śivaïtes. Ainsi le JRY, 2. 10, avec le mantra de Simhavāhanā Kālasaṅkarṣiṇī dont le *japa*, préliminaire à la *dīkṣā*, se fait en le faisant passer par seize *ādhāra*.¹⁰⁹ Notons encore ici qu'on trouve dans le bouddhisme tantrique des pratiques du même ordre. Ainsi, dans le «*japa* qui se fait en méditant la forme des syllabes» tel que le décrit Mkhas Grub Rje,¹¹⁰ le méditant crée mentalement devant lui la forme d'une divinité et, récitant le mantra, imagine que ses syllabes, formant une guirlande, sont sur un disque lunaire situé dans le cœur de cette divinité. En aspirant, il transfère le disque et les syllabes dans son propre cœur où, retenant son souffle, il les garde, en les répétant, sous son regard intérieur. Ensuite, en expirant, il replace le disque et le mantra dans le cœur de la déité. Ce processus est répété un certain nombre de fois. Représentations précises de formes intériorisées et lien de la récitation avec le mouvement du souffle (avec le *prāṇāyāma*, donc la maîtrise de l'énergie cosmique du *prāṇa*) sont, on le voit, des traits tantriques bouddhiques aussi bien qu'hindous.

Ce lien entre «souffle» (*prāṇa*), au double sens de souffle respiratoire et de forme corporelle de l'énergie cosmique, est souligné dans beaucoup de textes tantriques, notamment śivaïtes. Certes, par leur nature même, parole et respiration sont associées, et l'Inde, on le sait, a beaucoup spéculé sur ce point.¹¹¹ Mais le *japa* apparaît aussi bien des fois comme surtout lié au *prāṇa* en tant qu'énergie circulant dans le corps et le reliant au cosmos et à la divinité, source de toute énergie. Ainsi, quand le SvT, 2. 139–140, dit: «*japaḥ prāṇasamaḥ kuryāt*», «le *japa* doit se faire en harmonie avec le souffle», Kṣemarāja précise dans son commentaire (*ibid*, vol. 1(2), p. 78) qu'il s'agit du «souffle qui se meut au centre (*madhyavāhi*

Dans une perspective un peu différente mais tout de même analogue, le Tantrarājatantra, 38. 18, à propos du culte des Yoginis dans le *śrīcakra*, énumère trois procédures d'identification à la déité: le *nyāsa*, qui rend le corps semblable à celui de la déité, le *japa*, créateur d'identité avec elle (*japas tanmayatārūpabhāvanam*) et le *homa*, oblation symbolique de l'univers faisant disparaître la diversité du monde dans l'unité du Soi.

¹⁰⁸ Cette sorte de *japa* est parfois aussi décrite comme une remémoration (*smaraṇa*). Ainsi, le YH, 3. 184, à propos du *japa* des *avasthā*, ou encore le Varivasyārahasya de Bhāskarārāya, 52, décrivant le *japa* des *avasthā*, *śūnya* et *viśuva*. C'est que *smaraṇa* est, pour les textes marqués par la Pratyabhijñā, un moyen éminent de réalisation de l'absolu par fixation de l'attention sur la Réalité première antérieure – et sous-jacente – à tous les phénomènes.

¹⁰⁹ Information que je dois à A. Sanderson.

¹¹⁰ F. D. Lessing & A. Wayman, *op. cit.*, p. 187.

Sur une autre pratique bouddhique analogue, voir Stephen Beyer, *The Cult of Tārā* (Berkeley: University of California, 1973), p. 450–452, «Reciting the mantra». Plus simple est le *japa* du chap. 3 du Mahāvairocanaśūtra (ed. Tajima, p. 117–8), où une récitation contemplative (*bunsho nanju*) se fait en contemplant dans son cœur la forme des lettres du mantra: on retrouve là l'importance du signe écrit dans l'univers culturel sino-japonais.

¹¹¹ Cf. *Recherches, passim*.

prāṇaḥ), c'est-à-dire dans la *suṣumnā*¹¹², le *japa* se faisant par une jonction progressive des éléments du mantra énoncés dans l'énergie du souffle (*prāṇasaktau*), avec une sorte de fusion apaisée, dans cette énergie, de la conscience de l'adepte en laquelle le mantra s'énonce (*mantraparāmarśa*). De façon analogue, Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha, dans son commentaire du *Mṛg* (Cp, 7. 70 – p. 106), décrit le *japa* comme une «répétition commandée par l'énergie du souffle» (*prāṇasaktyanusāreṇāvartanam*).

Dans le 7^e *āhnika* du TĀ, qui traite notamment de la «dévoration» du temps (*kālagrāsa*), c'est-à-dire de sa conquête par le yogin, Abhinavagupta indique également que la règle du *japa* est de le faire en harmonie avec le souffle (*prāṇasāmya*). En se référant pour cela à deux anciens tantras, le *Yogīśvarīmata* et le *Yoginīkaula*,¹¹³ Jayaratha explique à cette occasion que cela seul permet d'arriver au succès¹¹⁴ et qu'il en est ainsi parce que les mantras sont des manifestations extérieures de l'énergie de la suprême Déesse qu'on nomme *Varṇakuṇḍalī* – c'est-à-dire l'énergie des phonèmes (*varṇa*) constitutive des mantras en tant qu'elle s'élève dans la *suṣumnā* avec l'*uccāra*, donc qu'elle est la *kuṇḍalinī*.¹¹⁵ Cette énergie, éveillée par la mise en harmonie du *japa* et du *prāṇa*, s'élèvera et, au plan transmental d'*unmanā*, s'unira, fulgurante, avec Śiva. On retrouve ici ce que nous avons vu pour le *japa* du YH: les mêmes représentations sont à l'œuvre, qui identifient parole et énergie et qui montrent l'énoncé de celle-ci avec le mantra comme une montée de celle-là – en tant que *kuṇḍalinī* – vers le plan d'*unmanā* (et, pour les *cakra*, du *dvādaśānta*), plan où Śiva et Śakti s'unissent et où le yogin, immergé dans cette énergie, parvient à la réalisation mystique de la Réalité suprême.

On voit aussi dans des textes vaiṣṇava le *japa* servir à appréhender l'énergie divine, ou certains aspects de la divinité. Ainsi, dans un passage de la *ŚāṭS* (6. 204 sq.), où le yogin, méditant dans son cœur, avec le *japa* (et grâce à lui), les quatre *Vyūha*, *Aniruddha*, etc., issus de Viṣṇu, les résorbe mentalement l'un dans l'autre (et, avec eux, les modalités de la conscience: veille, etc.) et parvient par là finalement au *samādhi* et au *brahman* (*id.* p. 119 sq.).

Cet aspect spirituel du *japa*, son caractère d'appréhension intuitive de la plus haute Réalité, est souligné dans le passage que nous citons à l'instant du commentaire de Kṣemarāja sur le SvT, quand il explique (*id.* p. 77) *japam ārabhet*, «il faut commencer le *japa*», par *bhūyo bhūyaḥ mantram vimṛśet*, «il faut prendre conscience de façon répétée [de la nature essentielle] du mantra» et qu'il cite à cette occasion le *śl.* 145 du VBh décrivant le *japa* comme une *bhāvanā*, une méditation créatrice intense de la suprême Réalité.

Je reviens plus loin (p. 148 sq.) sur ce dernier aspect du *japa*. J'aimerais d'abord, à propos du lien entre *prāṇa* et *japa*, rappeler l'existence de la pratique, très répandue, de l'*ajapājapa*,

¹¹² Laquelle inclut dans son symbolisme celui, cosmique, d'*axis mundi*, ce qui contribue à donner une dimension supplémentaire au *japa*, dépassant le plan humain.

¹¹³ Le *Yogīśvarīmata*, appelé aussi *Siddhayogesvarīmata*, *Siddhamata*, *Siddhatantra*, etc., est un des textes le plus souvent cités dans le TĀ. C'est essentiellement sa doctrine qu'avait développé le MVT. Le *Yoginīkaula* n'est cité qu'une fois dans le TĀ: est-ce le même texte que le *Yoginītantra* que mentionne le JRY (2. 4)?

¹¹⁴ Il cite le *śloka* suivant:

*japet tu prāṇasāmyena tataḥ siddhir bhaved dhruvam /
nānyathā siddhim āpnoti hāsyam āpnoti sundarī //* (vol. 4(2), p. 30)

¹¹⁵ Voici le texte du commentaire de Jayaratha:

«*tattadekapīṇḍādyāmakamantrarūpatayā bahirullasanti varṇakuṇḍalinyākhyā pārameśvarī śaktir yadi nāma prāṇasamā prāṇasāmyenodayam iṣyāt tadunmanā śivaikātmīyena prasphured ityarthah*».

«la récitation de la non-récitée» (si on peut ainsi traduire ce terme) et en donner un rapide aperçu, car il s'agit là d'une forme intéressante du *japa*, notamment en ce qu'elle en souligne une des composantes principales, celle du souffle respiratoire.

Dans cette pratique, en effet, c'est la respiration elle-même qui est «récitée» ou plutôt «non-récitée», puisqu'il n'y a là aucune parole véritable à énoncer. Ce n'est pas à dire qu'il n'y a en ce cas pas de mantra: s'il n'y en avait pas, il n'y aurait pas de *japa*. On considère en effet qu'avec le souffle s'énonce le *haṁsa* (*ha* en aspirant, *sa* en expirant -ou l'inverse selon certains textes, la *Dhyānabindu Up.*, 61, par exemple), donc qu'il y a bien énonciation mantrique.

Le *haṁsa* est le cygne,¹¹⁶ symbole depuis le Vēda de la Réalité suprême comme aussi de l'âme individuelle identique à cette Réalité.¹¹⁷ Faire le *japa* du *haṁsa*, c'est donc réciter le nom de l'Etre suprême et, par le jeu, à quoi ainsi on participe, de l'énergie phonique en l'homme et dans l'univers (du fait des correspondances micro-macrocosmiques), c'est s'identifier au jeu cosmique de la divinité et tendre vers sa source transcendante. Ce *japa* étant celui de la respiration, il est, comme elle, ininterrompu: il se répète censément 21.600 fois par vingt-quatre heures, puisque tel est, pour la tradition, le nombre de cycles respiratoires de l'homme pendant un nyctémère.¹¹⁸ Il n'échappe pas complètement pour autant au rituel qui entoure normalement tout *japa*: c'est en fait ce rituel, avec l'intention de le pratiquer et avec l'énonciation de *haṁ* et de *sa*, qui le constitue en *japa*, car il ne suffit pas de respirer pour que celui-ci existe (sauf sans doute dans le cas, exceptionnel, du yogin le plus avancé, fixé en la divinité et dont toute action est acte d'adoration ou de participation au Suprême tel que le définit par exemple les *ŚS* -cf. *infra*, p. 150).

On trouve l'*ajapājapa* dans nombre de textes tantriques, essentiellement śivaïtes.¹¹⁹ Voici comment il est décrit au chap. 7 de la *Dakṣiṇāmūrtisaṃhitā*, œuvre śākta-śaiva décrivant le culte de diverses déesses.

«Je vais te dire la récitation de la non-récitée qu'il suffit à l'adepte de connaître pour être identifié au suprême *brahman*. L'homme qui, chaque jour, fait le *japa* du mot *haṁsa* sera délivré de l'illusion et obtiendra la libération. L'ayant appris par la grâce d'un maître,¹²⁰ il le récitera alors et, par le [seul] mouvement d'aspiration et d'expiration, il sera libéré de tout lien. Ces deux syllabes du *haṁsa* sont [respectivement] dans le souffle aspiré et dans l'expiré. C'est pourquoi le souffle est appelé *haṁsa*, [ce cygne], ô Déesse! qui se meut dans le corps sous l'aspect du soi 21.600 fois par jour. Ainsi est récitée chaque jour cette suprême [non-récitée] faite de la félicité de la vibration du *prāṇa*. La naissance est le début du *japa*, la

¹¹⁶ Du moins est-il convenu d'appeler ainsi en français cet oiseau migrateur, dit *haṁsa* en sanskrit, terme qui désigne plutôt une (ou plusieurs) variété(s) d'oie ou de canard sauvage. Cf. K. N. Dave, *Birds in Sanskrit Literature* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1985).

¹¹⁷ Cf. *Recherches*, notamment p. 120-122.

¹¹⁸ Voir par exemple SvT, 7. 54-55, ou VBh, 155bis-156: «21.600 fois par jour et nuit ce *japa* est prescrit comme celui de la Déesse». Cf. aussi TĀ, 7. 47-50 (vol. 4(2), p. 36-41) où diverses divisions du mantra et de son énoncé aboutissent toutes au chiffre de 21.600.

¹¹⁹ Ainsi le SvT, le VBh, la SSV, le TĀ, des Upanisads du Yoga (*Dhyānabindu*, *Mahāvākya*, *Yogaśikhā*), etc. Dans la *Brahmavidyā Up.*, le *japa* du *haṁsa* se combine avec celui du *pranava* et est lié au mouvement de la *Kuṇḍalinī*.

Je n'ai pas rencontré l'*ajapājapa* dans des textes vaiṣṇava. Sans doute S. Gupta se demande-t-elle si un passage du LT (50. 10-16, note p. 336) n'y ferait pas allusion. Si cela était, cela pourrait s'expliquer par la forte influence du śivaïsme non-dualiste du Cachemire sur cette *saṃhitā*.

¹²⁰ Le *śl.* 7 insiste sur ce point: *śrīguroḥ kripayā devī labhyate nānyathā priye*: on l'obtient de la grâce du maître, non autrement.

mort en est l'offrande. Sans donc qu'il ait rien à réciter, ô Déesse, la récitation sera là, chez le mantrin».

La DMS semble ici identifier la respiration naturelle et le *japa*. Mais il n'en est rien. Elle prescrit en effet alors (sl. 8) d'évoquer (*saṃsmaret*) divers phonèmes qu'il faut voir mentalement avec leurs couleurs, dans chacun des sept *cakra* du corps (*mūlādhāra* etc.). C'est donc bien un *japa* yogique. Il faut faire en outre diverses impositions (*nyāsa*) pour donner la perfection au corps (*dehasya siddhaye*); puis on doit méditer le Suprême et énoncer la *haṃsaḡāyatrī*.¹²¹ Alors, ajoute la DMS, «le mantrin fera complètement et attentivement le *prāṇāyāma*, selon les règles, avec le *mūlamantra* (en l'occurrence, le *haṃsa*), ô Déesse, remplissant son corps [d'air] par la narine gauche, retenant [le souffle] pendant un temps triple et le rejetant par la narine droite, en se bouchant alternativement chaque narine de l'auriculaire et de l'annulaire, sans jamais utiliser l'index ni le médius. Les deux ailes de ce cygne, ô Déesse! sont le double mouvement [du souffle]. Agni et Soma sont ces deux ailes, le [mantra] *Tāra* (= *OM*) en est la tête, le triple *bindu* sont sa crête et ses yeux; dans sa bouche est le *nāda*. Śiva et Śakti sont ses deux pattes, Kāla et Agni, ses deux flancs. Ce cygne suprême, omniprésent, étincelant d'un éclat pareil à celui de dix millions de soleils, brille de lui-même. Il est-résorption cosmique, ce *haṃsa*, qui fait apparaître la discrimination salvatrice (*viveka*): celui qui sans cesse pratique l'*ajapājapa* ne connaîtra pas de nouvelles naissances».¹²²

On peut aussi mentionner, à propos de l'*ajapājapa*, une stance d'un autre ouvrage śivaïte, le Śivayogaratna, de Jayaprakāśa,¹²³ lequel compte, parmi les éléments susceptibles d'immobiliser l'esprit pendant que le *prāṇa* se meut, «la suspension du souffle grâce au *bindu* qui se trouve au centre de l'*ajapāmantra*» (*ajapāmantramadhyasthabindunā kṛtakumbhake*). Ce *bindu* est celui de la syllabe *haṃ* du *haṃsa*. C'est le point central de ce *japa* en ce sens que c'est avec ce *bindu* que se termine le *haṃ* (donc l'inspiration, ou l'expiration), après quoi commencera, avec *sa*, l'autre mouvement respiratoire. Le *bindu* se trouve donc en quelque manière dans l'intervalle de deux moments de la respiration: à la «jonction» des souffles; donc, métaphysiquement, à leur point central, dans le vide interstitiel médian (*madhya*), point où le souffle marque un temps imperceptible d'arrêt et où peut s'atteindre l'absolu:¹²⁴ on retrouve cette notion dans bien d'autres textes de cette sorte, notamment chez les auteurs śivaïtes non-dualistes de tradition cachemirienne. L'atteinte de ce point médian serait véritablement le but ultime, le point le plus haut de l'*ajapājapa* en tant qu'énoncé du *haṃsa*. C'est cet aspect que souligne, par exemple, Kṣemarāja dans son commentaire du SvT,

¹²¹ On sait qu'on peut composer des *gāyatrī*, sur le modèle de la *savitṛī*, pour toutes les divinités.

¹²² DMS, 7. 24-30.

¹²³ Auteur tamoul qui aurait vécu au 16^e siècle. Ce texte a été édité, traduit et annoté par Tara Michael (Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1975).

¹²⁴ Le Śivayogaratna revient, aux sl. 27-29, sur cette question du *haṃsa* et du point central du souffle, qui se réalise alors par la rétention (*kumbhaka*) et l'immobilisation de ce souffle.

Un autre point de vue, tout opposé, sur le point de jonction des souffles apparaît dans le GT, 29. 19-24 (p. 267), pour qui le moment où commence et celui où finit un mouvement respiratoire est entaché, le premier de la souillure de la naissance et l'autre, de celle de la mort (*jātasūta* et *mṛtsūta*). Le *japa* devra donc être fait en évitant cette souillure. On y parvient, selon ce texte, en gardant le mantra «uni à la conscience» (*caitanyaśamyukta*), expression qui peut signifier que le *japa* doit se faire en se concentrant sur la nature spirituelle du mantra, sur sa présence dans la conscience, et non pas sur le mouvement du souffle. On a là sans doute une de ces prescriptions qui reflètent le souci quasi maniaque de trouver à toute pratique une justification rituelle fondée sur les textes de la tradition brahmanique. (Dans un esprit analogue, la Śivārcanacandrikā d'Appayadikṣita prescrit de purifier le mantra prononcé, car il a été souillé par le contact de la bouche de celui qui l'énonce...)

7. 56-59 (vol. 3, p. 206-7)¹²⁵ où il cite le VBh 156.¹²⁶ Mais il s'agit alors du *haṃsa* en tant qu'essence des phonèmes, symbole de l'absolu, son «que personne n'émet, à qui rien ne saurait faire obstacle, cygne qui s'élève de lui-même, présent dans la poitrine de tous les êtres vivants», formule célèbre, par quoi il faut entendre le son «non-frappé» (*anāhaṃ*) qui est l'essence même de la parole, la puissance animatrice des mantras, donc une réalité cosmique et divine, et non un simple souffle respiratoire, même contrôlé par le yoga. Il s'agit donc là d'une expérience mystique de l'absolu qui est parole. Cela nous éloigne du contexte plus rituel qui est celui, habituel, du *japa*, mais c'est là aussi un des aspects possibles de cette pratique: nous y reviendrons plus loin.

Notons encore, à propos de la récitation rituelle, qu'on trouve l'*ajapājapa* dans les ouvrages de (ou attribués à) Gorakṣanātha, pratique qui s'est maintenue jusqu'à nos jours chez les Nāthas, Gorakhnāthis et autres yogins.¹²⁷

Dans le bouddhisme du Vajrayāna, il existe aussi des pratiques de cet ordre, liées à la respiration, qui se font non pas avec *haṃsa*, mais avec le mot *evam*, par quoi commencent les récits des sermons du Bouddha: «Ainsi ai-je entendu» (*evam mayā śrutam*). Ces deux syllabes, parfois prises comme symboles de *prajñā* et *upāya*, sont généralement considérées comme liées aux «souffles» montant (*prāṇa*) et descendant (*apāna*), circulant dans les veines *idā* et *piṅgala* (ou *lalana* et *rasanā*), le processus devant aboutir, avec l'arrêt du souffle respiratoire, à la conjonction et à l'immobilisation de ces deux «souffles» dans la *suṣumnā* (ou *avadhūti*) et, par là, à la réalisation de la plus haute félicité, *mahāsukha*. Cette pratique, sans être un *ajapājapa*, en est très proche notamment en ce qu'elle met en jeu des représentations très similaires.¹²⁸

Sans abandonner toujours entièrement ces formes yogiques, le *japa* apparaît en d'autres cas comme étant avant tout une pratique spirituelle et mystique par laquelle l'adepte

¹²⁵ On trouvera ce passage repris sous forme de citation dans l'édition du VBh de L. Silburn, p. 171, où elle commente les sl. 155bis-156 de ce texte. Le texte du SvT, 7. 59 est:

nāsyoccarāyitā kaścit pratihantā na vidyate |
svayam uccarate haṃsaḡ prāṇinam urasi sthitāḥ ||

¹²⁶ Voici les sl. 155bis-156 du VBh :

sakāreṇa bahir yāti hakāreṇa viśet punaḥ |
haṃsaḡhaṃsery amuṃ mantram jīvo japatī niryasāḥ ||
śaṭ śatāni divā rātrau sahasrāṇyekaḡvīṣatīḥ |
japo devyāḥ samuddiṣṭaḡ sulabho durlabho jadaiḥ ||

L. Silburn les traduit ainsi:

«En émettant le phonème SA, il se dirige vers l'extérieur (par le souffle); en énonçant le phonème HA, il entre à nouveau. C'est ainsi que l'individu répète inlassablement cette formule *haṃsa*, *haṃsa*.

Vingt-et-un-mille fois, jour et nuit, cette récitation est prescrite comme celle de la suprême Déesse. Très facile à accomplir, elle n'apparaît difficile qu'aux ignorants.»

¹²⁷ Voir par exemple le Gorakṣasataka cité par Briggs, *Gorakhnath and the Kanphata Yogis* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1982), p. 292-3; ou le Yogaviśaya, 29, p. 47 de Kalyan Mallik, *Siddhasiddhāntapaddhati & Other Works of Nāth Yogis* (Poona: Oriental Bookhouse, 1954); ou encore le Yogamārtanda, 33 sq. (*ibid.*, p. 58-9). L'*ajapājapa* reste encore d'usage courant, même en dehors des milieux d'ascètes et de yogis. On trouve des pratiques du même ordre avec le *japa* de *so 'ham* (qui est l'inversion de *haṃsa*) dans la *Haṃsopaniṣad*, 10-13, la *Brahma-vidyopaniṣad*, 78-9, qui prescrit d'énoncer *haṃsaḡ so 'ham*; ou encore, dans un autre contexte, chez les «Sants» du moyen-âge: cf. *infra*, p. 157.

¹²⁸ Cf. les textes cités par S. B. Dasgupta dans *An Introduction to Tantric Buddhism* (University of Calcutta, 1950), pp. 122-125 et dans *Obscure Religious Cults* (Calcutta: Firma Mukhopadhyaya, 1962), pp. 96-99.

(ou plutôt le dévot) se fond en l'absolu ou en la divinité qu'il adore. Certes, tout *japa* est peu ou prou destiné à réaliser une certaine identification à la déité. C'est ce qu'indiquait le passage du Tantrarājatantra mentionné ci-dessus note 107 (à propos d'un culte des Yoginīs). Mais il y a aussi des cas plus singuliers, où la fusion en l'absolu par cette pratique est telle qu'il n'y a plus guère de *japa* au sens «normal» du mot, ne serait-ce que parce qu'il n'y a alors plus guère de répétition d'un mantra. Il arrive même, comme nous allons le voir, que ce soit la condition même de l'adepte parvenu à la perfection qui soit ainsi, dans certains de ses aspects, assimilée à un *japa*.

Le YH, 3. 6–7, à propos de ce qu'il nomme culte suprême (*parā pūjā*), prescrit à l'adepte de se concentrer en son cœur sur l'être suprême en se détournant de tout «murmure de forme différenciée» ou lié à la dualité conceptuelle (*vikalparūpasamjalpavimukhaḥ*). Amṛtānanda, dans son commentaire (Dī, p. 195–6), explique qu'il s'agit là, non d'un *japa* «externe» (*bāhyajapa*) où l'on murmure (des lèvres, ou en esprit) les syllabes d'un mantra, avec toute la diversité inhérente à une forme linguistique relevant du langage et par là même de la pensée discursive, différenciatrice, mais d'un *japa* intérieur (*āntaram*). Ce dernier consiste à fixer l'attention sur le *nāda*, la résonance phonique subtile (*āntaram nādānusandhānalakṣaṇam japam*) qui s'appréhende dans le «cœur», centre mystique de l'être humain. Amṛtānanda cite alors deux stances, dont la première décrit ce *nāda* comme la forme revêtue par la divinité elle-même au plan interne du son «non-frappé» (*anāhata*). L'autre stance dit: «Il faut, maîtrisant le mouvement des sens, énoncer le *nāda* interne. C'est là vraiment ce qui s'appelle *japa*: le *japa* externe n'est pas un [vrai] *japa*». ¹²⁹ On voit donc que le *japa*, en ce cas, n'est plus du tout une répétition d'un mantra, mais l'appréhension mystique, dans le «cœur», de cette résonance phonique sans réalité sensible ¹³⁰ qu'est le *nāda*. Pour être plus clair encore sur ce point, Amṛtānanda termine en citant le verset 145 du VBh, que voici dans la traduction qu'en donne L. Silburn:

«En vérité, cette Réalisation qu'on réalise encore et encore à l'intérieur de la suprême Réalité, voilà ce qu'est ici la véritable récitation. De même (on doit considérer) ce qui est récité comme une résonance spontanée consistant en une formule mystique». ¹³¹

Cette traduction a le mérite de tenter de conserver le jeu du sens et du son des trois mots *bhāve bhāvanā bhāvyate*, cette méditation créatrice intense (*bhāvanā*) de la Réalité (*bhāva*) suprême, en quoi on se plonge de façon répétée et qui suscite cette Réalité, la fait apparaître dans l'esprit tout en l'identifiant avec elle. Pour le VBh, c'est, en l'occurrence, cela même qui est *japa* (*japaḥ so 'tra*), ce qui est «récité» et qui est donc dans ce cas considéré comme ayant la nature d'un mantra (*mantrātmā*) en étant la résonance ou forme phonique subtile spontanée (*svayaṁ nādaḥ*) de la divinité.

¹²⁹ *samyendriyasañcāram proccaren nādam āntaram /*

eṣa eva japaḥ prokto na tu bāhyajapo japaḥ //

(Cette stance pourrait provenir de la Saṅketapaddhati, texte important de la Śrīvidyā, qu'on ne connaît que par des citations.)

¹³⁰ Sauf sans doute dans la mesure où la perception interne du *nāda* peut être physiquement sensible: celle d'une très fine vibration phonique intérieure. Des textes décrivent diverses sortes de *nāda* accessibles aux yogins, dont certaines sont perceptibles: il en existe ainsi une division en 67, dont onze relèvent du son «non-frappé» (*anāhata*): cf. Vidyānanda, Artharatnāvalī ad N.SA, 1. 12 (p. 34–37). Le *nāda* subtil lui-même est classiquement comparé à la fin de la vibration sonore d'une cloche, qui devient de plus en plus fine jusqu'à se perdre dans le silence.

¹³¹ *bhūyo bhūyaḥ pare bhāve bhāvanā bhāvyate hi yā /*
japaḥ so 'tra svayaṁ nādo mantrātmā japyā īdṛśaḥ //

Dans le bref commentaire qu'il donne de ce même *śloka*, Śivopādhyāya cite le SvT, 4. 399: *aham eva paro śivaḥ*, ce qui (quelqu'ait été l'esprit dans lequel écrivait ce commentateur), ¹³² rapprocherait cette pratique de celle de l'*ajapājapa*. *Aham* est toutefois, dans les divers courants śivaïtes cachemiriens, le «Je» absolu, le suprême Śiva transcendant en tant qu'il contient en lui-même, en un Acte éternel, la totalité de la manifestation cosmique. ¹³³ Comme le dit Utpaladeva, dans l'Aṣṭapramāṭṛsiddhi, 22, en une formule souvent citée: «Ce qu'on appelle la condition du Je absolu, c'est le repos de la Lumière (c'est-à-dire de la Lumière-Conscience divine et de tout ce qu'elle détient en elle-même) dans le Soi», *prakāśasyātma-viśrāntir ahaṁbhāvo hi kīrtitaḥ*. Le *japa*, pour le VBh, semble fait de plongées répétées (*bhūyo bhūyaḥ*) dans cette essence phonique lumineuse du Soi. Ces plongées pourraient, à en croire Śivopādhyāya, être liées au jeu du *haṁsa*, mais en tant que souffle subtil, non-différent du *nāda* – de l'absolu tel qu'on peut le saisir mystiquement en soi dans sa forme phonique, comme une résonance infiniment subtile perçue dans le «cœur» où la *bhāvanā* la suscite autant qu'elle la saisit en s'y dissolvant.

Cette même interprétation du *japa* comme pratique spirituelle se trouve bien entendu aussi chez Kṣemarāja (dont la doctrine de la Pratyabhijñā a certainement influencé Amṛtānanda), ainsi que chez Abhinavagupta. Commentant l'aphorisme 3. 27 des Śivasūtra (sur lequel nous reviendrons dans un instant), Kṣemarāja, dans sa Vimarsinī, cite aussi le SvT, 4. 399, ainsi que les stances 145 et 155bis–156 du VBh. Abhinavagupta, dans le TĀ, 1. 89–90 (vol. 1, p. 133–5) reprend la même idée en citant pour cela le Triśirobhairavatantra ¹³⁴ qui, décrivant le comportement du yogin parvenu à l'union (*aikātmya*) avec Śiva, dit: «celui dont l'esprit est libre de toute impureté et qui, arrêtant seulement sa mémoire, médite le Suprêmement Méditable présent dans ce qui se meut et ce qui est immobile, parvient aussi par le moyen du *japa* au suprême Śiva nommé Bhairava. On dit [en effet] que le *japa* est la nature propre de ce [Śiva], qui échappe aux plans de l'être et du non-être.» ¹³⁵ Pour Abhinavagupta, donc, ce n'est pas seulement la méditation de Śiva, le «Suprêmement Méditable», qui mène à la fusion en celui-ci, mais aussi le *japa*, s'il est pratiqué dans la pureté totale de l'esprit et en oubliant – comme l'explique Jayaratha – tout ce qui touche à la vie personnelle, tout souci du corps, etc. Ce *japa*, ajoute-t-il, (*ibid.*, p. 135), est une prise de conscience synthétique intense ¹³⁶ répétée (*bhūyo bhūyaḥ parāmarśanam japaḥ*) de la nature profonde, essentielle, de Śiva, du Soi, qui est Parole suprême (*tasya śivasya svarūpaṁ parāvākṣvabhāvam ātmarūpam*). L'essence

¹³² Du commentaire de Kṣemarāja sur le VBh ne subsiste plus que celui des premières strophes. Pour le reste de l'ouvrage, nous n'avons que celui, beaucoup plus tardif de Śivopādhyāya, qui vécut au 18^e siècle: auteur védantin, sa doctrine diffère sensiblement de celle de l'idéalisme non-dualiste des auteurs śivaïtes cachemiriens.

¹³³ Le Je, c'est *aham* qui, écrit *a + ha + bindu*, symbolise la totalité de la manifestation qui, allant de la première (A) à la dernière (HA) lettre, est rassemblée en un point unique, origine de tout, le *bindu*. Cf. *Recherches*, notamment pp. 93–105, 221–4.

Le *a* et le *ha* du *haṁsa* peuvent aussi être pris comme symbolisant la résorption et la manifestation cosmiques – ainsi Kṣemarāja ad SvT, 7. 29 (vol. 3, p. 188).

¹³⁴ Ce texte, également appelé Triśirastantra, Triśiromata, Triśiraśśāstra, etc., et qui serait un des āgamas du Trika, est un des plus souvent cités par Abhinavagupta dans le TĀ. Il n'est connu que par des citations. Il exposerait notamment la conception triadique (à «trois têtes: *triśiras*), représentée par les trois déesses Parā, Parāparā et Aparā, de l'Énergie divine.

¹³⁵ *kalmaṣakṣiṇāmanasā smṛtīmātranīrodhanāt / dhyāyate paramaṁ dhyeyaṁ gamāgamapade sthitaṁ //89//*
paraṁ śivaṁ tu vrajati bhairavākhyam japād api / tatsvarūpaṁ japaḥ prokto bhāvābhāvapadacyutaḥ //90//

¹³⁶ La traduction de *parāmarśa* est difficile. Il s'agit d'un acte de conscience synthétique qui s'empare intensément de quelque chose. Cf. les notes (notamment note 10, p. 68–9) de ma traduction de la PTlv d'Abhinavagupta.

même de ce *japa* n'est ainsi, en fait, rien d'autre que la prise de conscience, la saisie directe, intense et globale (*parāmarśa*) de la Conscience qui fulgure au centre même de l'être et du non-être ou, pour rendre autrement *madhya*, dans l'interstice entre être et non-être (*tanmadhyasphuratsamvitparāmarśamātrasārah*). L'appréhension intuitive directe de l'absolu sous-jacent à la manifestation, dans l'interstice entre deux moments de conscience, est en effet, on le sait, une des notions importantes de cette école. Cette conception du *japa* comme voie vers l'union avec la divinité n'est toutefois pas propre au Trika d'Abhinavagupta ni à la Pratyabhijñā. On voit ainsi Maheśvārananda, dans le Parimala de sa Mahārthamañjarī, œuvre du Krama, écrire que ce qu'on nomme *japa* n'est rien d'autre que la prise de conscience intense de la nature essentielle du mantra reçu du maître spirituel: *kevalam upapāditamantrasvarūpaparāmarśo japa ityucyate*. La notion est toutefois sensiblement antérieure à de tels textes, puisqu'elle se trouvait déjà dans des tantras comme le Trisīro-bhairava et le VBh.

C'est, de fait, dans une œuvre datant sans doute du 9^e (peut-être du 8^e) siècle, texte spécialement important pour le śivaïsme non-dualiste au Cachemire, les Śivasūtra de Vasugupta, que se trouve la conception la plus mystique et métaphysique du *japa*. Décrivant la condition du libéré-vivant, qui vit en union constante avec Śiva car il est devenu pareil à lui, le *sūtra* 3. 27 dit en effet: *kathā japaḥ*, «[Sa] conversation est un *japa*». Tout l'être de ce yogin, explique (plus tard, il est vrai) Kṣemarāja dans sa Vimarsinī, n'est plus rien d'autre que méditation intense et identifiante du «Je» suprême. Renvoyant au passage du SvT (4. 399) que nous avons déjà vu (p. 149), Kṣemarāja cite alors le Kālikrama:¹³⁷ «La Conscience que ce Dieu – qui transcende les dieux et dont la nature est le plus haut éveil – prend de lui-même est l'Énergie suprême omnisciente, totale connaissance», et il ajoute: «celui donc qui repose dans la prise de conscience du «Je» absolu, incréé et dont l'essence est le grand Mantra, sa conversation, etc., devient *japa*: incessante répétition de la conscience intuitive directe qu'il a de la divinité qui est son propre Soi».¹³⁸

Le *japa*, dans cette perspective, non seulement cesse tout à fait d'être une répétition rituelle, il n'est même plus l'énonciation d'un mantra, du moins dans la mesure où ce dernier est un énoncé formalisé d'une sorte particulière. Si les textes que nous venons de voir peuvent cependant continuer de parler de mantra – ce qui leur permet de dire qu'il y a *japa* – c'est que, dans la métaphysique de la parole (*vāc*) développée dans le cadre de la pensée śivaïte non-dualiste qui est le leur, d'une part les quatre plans de la parole, de *parā* à *vaikhari*, sont toujours présents dans la manifestation, où chaque être, selon son développement spirituel, vivra – et donc expérimentera la parole – à l'un ou à l'autre de ces plans, le libéré-vivant étant bien entendu à celui de la Parole suprême, primordiale, qui est la suprême Conscience. Mais, d'autre part, dans cette métaphysique, la Parole suprême, dans la mesure où elle énonce tout l'univers, où elle est la divinité dans son rapport immanent et transcendant avec le monde qu'elle recèle en elle-même en un acte absolu, est le «Je» absolu, *aham*, lequel est le «suprême grand Mantra» (*paramahāmantra*). C'est celui-ci qu'énonce le libéré-vivant qui,

¹³⁷ Texte qui n'est connu que par les citations qu'en font Kṣemarāja et quelques autres auteurs. Sans doute est-il relatif au système des Kālī du Krama. Les citations en font apparaître la doctrine comme celle de l'activité de la Conscience (*vimarsa*) du śivaïsme non-dualiste du Cachemire. Cf. sur ce texte N. Rastogi, *The Krama Tantricism of Kashmir* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1979) vol. 1, p. 235–239.

¹³⁸ *mahāmantrātmakākṛtakāhamvimarsārūḍhasya yad yad ālāpādi tat tad asya svātmadevatāvimarsānavarātā-vartanātmā japo jāyate*.

identifié au suprême Śiva, s'exprime nécessairement comme celui-ci. Tout ce qu'il dit, relevant de *parāvāc*, est ce grand Mantra. Cela signifie en pratique que sa parole aura une «vérité», une conformité à la réalité et surtout une force et une efficacité particulières, qu'elle sera libératrice et non fausse, futile et asservissante comme l'est le langage ordinaire des hommes.

Il est à remarquer que Kṣemarāja termine son commentaire de ŚS, 3. 27 en citant les śl. 155bis–156 du VBh sur le *japa* du *haṁsa*.¹³⁹ Cela peut paraître une transposition, sur un plan plus banal en quelque sorte, de la position des ŚS. Mais en fait les deux façons de voir se complètent, en ce sens que, de même que tout ce que dit le libéré-vivant est mantra et donc *japa*, tout son souffle, puisqu'il est identifié à la divinité, est *haṁsa*, lequel est affirmation de l'identité du moi du yogin à l'absolu: *so 'ham*, ou au «Je» absolu, *aham*. Ce yogin fait donc un *japa* même s'il ne parle pas, ce qui, de fait, est exact puisque le *japa* est ici prise de conscience immédiate et répétée du divin, fusion en lui, laquelle existe, pour ce yogin, à tout moment.¹⁴⁰

La conception du *japa* des ŚS se retrouve dans le 4^e *āhnika* du TĀ, qui traite du «moyen de l'énergie» (*śāktopāya*), c'est-à-dire de la voie vers la libération par absorption mystique en l'énergie divine. «Celui qui est installé (ou plongé) dans ce Cœur incréé, dit Abhinavagupta, quoi qu'il fasse, qu'il respire ou qu'il réfléchisse, tout cela on considère que c'est pour lui un *japa*».¹⁴¹ En effet, explique Jayaratha à ce propos, dans tous les actes d'apparence mondaine – conversation, etc. – l'esprit d'un tel yogin ne cesse d'être plongé dans la conscience intense du «Je» absolu incréé (*akṛtakāhamparāmarśaviśrānto hi yogī*) et dès lors tout cela est pour lui un *japa* (*yat kiṁcid bāhyavyavahārayogyam vyāharet so 'sya sarvo japaḥ – id.* p. 227); c'est-à-dire que pour lui tout fulgure sous la forme du mantra: de ce qui a la nature d'un continuel retour à la prise de conscience de la divinité qui est son propre Soi. Cela se rattache – et Jayaratha le remarque – à la théorie de l'efficacité mantrique (*mantravīrya*), qui est celle même de la Parole suprême, d'Abhinavagupta. Jayaratha note aussi que d'autres, hors de cette école, ont également dit que «la conversation, c'est le *japa*» (*bahyair api yo jalpaḥ sa japaḥ ity uktam*).¹⁴²

C'est encore un enseignement qui se place dans une perspective mystique, mais qui se

¹³⁹ Pour Bhāskara (ŚSvārtika), le *japa* apparaît en ce cas comme une énonciation reposant sur l'énergie (*vīrya*) et menant à l'identification à l'Être suprême. Il peut, selon lui, être de quatre sortes: «celui de l'énergie» (*śākti*), identifiant l'esprit au Soi; «sans parties» (*niṣkala*), qui serait lié à l'énoncé de OM; celui du cygne (*haṁsa*) «fait des *kalā* du *nāda*: *nādātmaka*; enfin le *japa* de l'être vivant (*jīva*) ou du corps (*paudgala*) qui serait le mouvement continuel du souffle respiratoire (*id.* p. 68–69). Ce commentaire est antérieur à celui de Kṣemarāja – et sans doute plus fidèle à l'esprit des ŚS.

¹⁴⁰ On peut peut-être dire du *haṁsa*, avec L. Silburn: «Tout homme le récite perpétuellement et à son insu, qu'il veille ou qu'il dorme. Mais à la différence de l'ignorant, le *jñānin* a reconnu parfaitement ce *haṁsa*; il jouit de Śiva uni à ses énergies et doué de puissance et d'omniscience.» (*Śivasūtra et Vimarsinī de Kṣemarāja*, Paris: Institut de Civilisation Indienne, 1980, p. 178.)

¹⁴¹ *akṛtrimataddhṛdayārūḍho yat kiṁcid ācāret / prāṇyād vā mṛśate vāpi sa sarvo 'sya japo mataḥ //194//*

¹⁴² Dans le quatrième chapitre du Tantrasāra, qui résume l'enseignement de ce même *āhnika* du TĀ, Abhinavagupta dit que la pure raison intuitive (*sattarka*), la pure sagesse (*śuddhavidyā*), qui est la voie vers l'absolu, peut s'atteindre par le sacrifice, l'oblation (*homa*), le *japa* ou le yoga, qu'il définit tous quatre comme une plongée dans la Conscience divine. Du *japa*, il dit: «il est une prise de conscience intérieure intense de ce que la suprême Réalité existe de par sa nature propre, indépendamment de l'existence du connaissable divers, divisé, interne ou externe, car ce qui doit apparaître alors est une conscience qui saisit [et dépasse] toute cette dichotomie (*ubhayātmakaparāmarśodaya*).

réfère en même temps à l'usage du rosaire, que donne un autre maître du śivaïsme non-dualiste cachemirien, Utpaladeva (l'auteur des *Īśvarapratyabhijñā Kārikā*) dans la *Śivastotrāvali*, 3. 17: «Nul [dieu] ne m'est supérieur et pourtant je fais le *japa*. C'est pourquoi, en vérité, le *japa* [se fait] dans l'unité [avec moi-même], quel que soit le rosaire. Voilà ce que tu enseignes». ¹⁴³ Ici, c'est parce qu'il se conforme à un modèle divin, à ce que fait Śiva lui-même (et peut-être peut-on se référer en ce cas à la notion du «Je» absolu, *aham*, qu'énonce Śiva et qui serait proposé au dévot comme un modèle d'identification à la plénitude divine ?) que le *japa* est pris dans sa dimension la plus haute, identification avec la divinité, union mystique que vivrait (ou au moins à quoi tendrait) le dévot qui récite son rosaire avec tout le rituel habituel. ¹⁴⁴ Cette stance est intéressante surtout en ce qu'elle donne au *japa* un modèle divin. Elle n'est cependant pas unique en cela, ni même exceptionnelle, car dans une pensée émanationniste comme celle de la *Pratyabhijñā* et de tant d'autres écoles, où tout l'univers se fait par descente d'un archétype divin, ou plus spécialement par apparition lumineuse (*ābhāsa*) et reflet (*prātibimba*) de cet archétype, tout a nécessairement son modèle premier en la divinité. ¹⁴⁵

III

LE JAPA DÉVOT – FORMES POPULAIRES DU JAPA
(OU PRATIQUES VOISINES)

Si nous avons donné une certaine importance aux interprétations yogiques, métaphysiques ou mystiques du *japa*, c'est qu'elles en représentent un des aspects les plus intéressants. On y voit en effet la dimension que peut apporter à cette pratique sa reprise par le yoga tantrique et les spéculations qui l'accompagnent et, liées à celui-ci, l'interprétation, le sens et la portée qui peuvent lui être donnés dans le cadre de la métaphysique de la parole développée surtout dans les traditions śivaïtes (ou «śākta-śaiva») se rattachant au Cachemire. Mais ces cas, dont l'intérêt vient de ce qu'ils sont extrêmes ou fort subtils, sont, pour cela même, relativement rares: comme pour tout ce qui est tantrique, ils sont sans doute bien plus présents dans les textes que dans la pratique réelle – ne serait-ce que parce que celle-ci est par sa nature même réservée à de petits groupes d'initiés. Dans la majorité des cas, le *japa* a probablement toujours été avant tout – et il continue d'être – la récitation rituelle de mantras que nous avons vue dans la première partie de cette étude, pratique dont l'esprit est assez différent de celui de l'autre, mais sans toutefois qu'on puisse marquer entre les deux une coupure, ni même une nette séparation: nous avons vu, ainsi, la *Śivastotrāvali*, œuvre mystique s'il en fut jamais, mentionner le rosaire. La récitation rituelle peut, elle aussi, mener à l'expérience mystique.

¹⁴³ *matparaṃ nāsti tatrāpi jāpako 'smi tadaikyataḥ |
tattvena japa ityākṣamālayā dīśasi kvacit ||*

¹⁴⁴ Kṣemarāja, commentant cette stance, ajoute: «Tu enseignes que ce *japa*, qui est en essence prise de conscience du Sans Egal ... doit s'accompagner de l'imposition [sur le corps] des lettres de l'alphabet» (*japaḥ ... anuttaravimarśasāro ... varṇalipinyāsena yuktyā śikṣayasi*).

En fait, l'orientation de tout *japa* est celle de l'identification avec la divinité. C'est évident pour le *japa* dévot. Mais même dans le *puraścārana* préalable aux rites *kāmya*, cette identification est décrite comme nécessaire: sans elle, le *japa* serait inefficace.

¹⁴⁵ Voir un exemple analogue dans le YH. 3. 3. où Bhairava justifie la pratique quotidienne de la *pūjā* du *śrīcakra* en disant: «Je l'accomplis moi-même sans cesse» (*cakrapūjā ca sadā nispādyate mayā*).

Le *japa*, en effet, invocation répétée d'une divinité, s'il ne sert pas à des fins «magiques», si souvent présentes en Inde, ¹⁴⁶ est prière, oraison, recours à un appui surnaturel lequel – partout sans doute, mais plus spécialement dans l'hindouisme, où le désir de fusion cosmique est spécialement présent ¹⁴⁷ – peut, comme toute oraison, mener à la contemplation infuse, comme dirait la mystique catholique. ¹⁴⁸ On notera que dans ces cas la perspective métaphysique diffèrera de ce que nous avons vu, notamment dans le śivaïsme cachemirien, en ce qu'elle sera le plus souvent dualiste ou à tout le moins d'un non-dualisme «qualifié» (*viśiṣṭādvaita*), tel par exemple celui de Rāmānuja ou autres maîtres śrīvaiṣṇava (ou encore celle du Pāñcarātra). C'est qu'on ne peut guère vouloir se réfugier auprès d'une divinité, implorer sa grâce, sans que subsiste au moins une certaine différence de nature ou d'état, une certaine séparation, ¹⁴⁹ entre elle et son adorateur. De fait, les pratiques de *japa* que nous allons voir maintenant relèvent surtout du domaine viṣṇouite. Elles se seraient développées surtout à partir d'une époque – vers le 13^e siècle peut-être – où la *bhakti*, souvent sous ses formes les plus affectives, se répand de plus en plus dans l'hindouisme. Elles iront croissant jusqu'à nos jours, où elles font partie de la vie religieuse quotidienne des hindous. De telles pratiques ne relèvent certes pas du *mantraśāstra*, au sens, surtout, de *tantraśāstra*. Mais elles sont nées très souvent en milieu tantrique ou influencé par le tantrisme et elles conservent souvent, même dans leurs formes actuelles, des traits tantriques. Cela explique que j'en parle pour terminer cette étude. Plus encore que précédemment, je me bornerai ici à quelques exemples.

Revenant d'abord sur ce que nous avons vu ci-dessus à propos du *japa* de la *gāyatrī* dans la *sandhyā* ¹⁵⁰, – où je renvoyais au classique ouvrage de Śrīśa Chandra Vidyāraṇava, *The Daily Practice of the Hindus*, je voudrais citer cet auteur qui, définissant le *japa* comme «the constant repetition of a word or sentence» et ajoutant que cette répétition «produces a state of consciousness bordering upon ecstasy» par quoi «man enters in the fourth kośa or sheath,

¹⁴⁶ Sur ce point, cf. l'excellente étude de C. G. Diehl, *Instrument and Purpose*, déjà citée ci-dessus notes 51 et 90, notamment pp. 267–324, «Māntirīkam», où sont décrits nombre de rites prophylactiques, de guérison, pour le succès, etc., dont le *japa* est un des éléments constitutifs.

¹⁴⁷ Cf. S. Kakar, *op. cit.* ci-dessus note 10, notamment le chapitre 2 «The Hindu World Image».

¹⁴⁸ Peut-on renvoyer, pour celle-ci, à l'ouvrage, qui fut classique en son temps, du R. P. Poulain, *Les grâces d'oraison* (Paris: Beauchesne, 11^e éd. 1931)? Sur les points communs et les différences entre «mystiques d'Orient et d'Occident», voir par exemple L. Gardet, *Etudes de philosophie et de mystique comparées* (Paris: Vrin, 1972); ou B. Barzel, *Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et le christianisme: Çankara et Eckart*. (Paris: Ed. du Cerf, 1982).

¹⁴⁹ Séparation qui, évidemment, ne laisse pas aussi d'exister en domaine non-dualiste, où l'identité essentielle de l'homme et de la divinité, de l'*ātman* et du *brahman*, n'est effectivement vécue qu'au terme de l'ascèse, par le libéré-vivant. La *Śivastotrāvali*, les Hymnes d'Abhinavagupta, sont des exemples de littérature dévotionnelle non-dualiste.

On peut certes voir dans de telles œuvres une certaine contradiction. Celle-ci apparaît plus nettement encore dans le cas de la *pūjā* tantrique, où l'adoration de la divinité, avec les *upacāra*, succède à une identification préalable de l'officiant avec celle-ci.

¹⁵⁰ Cf. ci-dessus, p. 134.

¹⁵¹ On remarquera toutefois que K. C. Pandey (*Abhinavagupta*, p. 314) écrivait ceci à propos du *japa* dans l'*ānāvopāya*: «shall we say that the repetition of a religious formula plays the same part in bringing about the liberation as does a lullaby in putting a child to sleep, a state of physical quiescence?»

Plus loin, K. C. Pandey compare les effets des deux autres voies à l'auto-suggestion (*sāktopāya*) ou au sommeil profond (*sāmbhavopāya*) ou à la perte de conscience qui le précède. Mais le sommeil est pris dans ce cas au sens du deuxième *avasthā*, donc comme supérieur à la veille, ce qui n'est pas notre perspective. Il n'en reste pas moins qu'il y a là une question qui mérite réflexion.

called vijñānakośa or Sheath of Buddhi or intuition», illustre sa pensée en citant le cas du poète Tennyson, qui arrivait à provoquer chez lui une sorte de transe hypnotique en répétant longuement son propre prénom. On peut en effet penser que le *japa*, comme tout acte répété, endort l'attention et crée une sorte d'état second où la pensée décolle en quelque sorte de la récitation pour se fixer sur autre chose. Mais de là à trouver dans cet effet psychique le fondement des théories métaphysiques que nous avons vues, il y a un pas qu'il ne faudrait pas franchir trop vite.¹⁵¹ Quoiqu'il en soit de ce point, ce que j'aimerais souligner ici, c'est la répétition du nom.

En effet, le *japa* sous l'aspect de répétition dévote, d'oraison ou prière répétitive, apparaît souvent – et cela surtout à partir d'un certain moment – comme la répétition du nom de la divinité: *nāmajapa* (ou comme sa répétition chantée ou psalmodiée: *nāmasaṃkīrtan*), lesquelles (avec les *bhajans*, dont elles sont une forme) sont, aux temps modernes et de nos jours, parmi les expressions les plus courantes de la dévotion hindoue.

Dans ces cas-là, comme dans ceux que nous avons vus précédemment, les fondements de la pratique sont anciens: on revient toujours à l'antique croyance indienne en la divinité et l'efficacité de la parole. Dès le Vēda, le nom est considéré comme recelant l'essence (et la puissance) de celui qui est nommé: le prononcer, c'est agir sur celui-ci, le rendre présent, se le rendre favorable.¹⁵² D'où les invocations, si nombreuses dans les textes anciens; d'où notamment les *nāmastotra*, les louanges faites des noms et attributs d'une déité, que l'on récitera comme une litanie en son honneur, ou encore la répétition un grand nombre de fois d'un même nom divin.

Le plus ancien des *nāmastotra* est sans doute le Śatarudriya de la Vājasaneyi Saṃhitā, hymne encore récité par les dévots de Śiva, notamment pendant la nuit de Mahāśivarātri, et que le Mānavaśrautasūtra nomme *rudrajapa*. «Par quel *japa* atteint-on l'immortalité?» demandent les novices dans la Jābālopaniṣad (3). «Par celui du Śatarudriya», répond Yājñavalkya.¹⁵³ Le MBh (Mokṣadharmaparvan) témoigne de l'existence de listes de noms – «hymnes des mille noms», *sahasranāmastotra* (ou *stava*) – récités en louange à Śiva, Viṣṇu ou Durgā, pour les adorer ou se les rendre favorables. C'est surtout dans les purāṇas qu'on trouvera ces stotras – ainsi le Devīmāhātmya (ou Durgāṣaptaśatī) du Mārka. Pur., ou le Lalītasahasranāma tiré du Brahmāṇḍa Pur. Il s'agit toutefois, dans tous ces cas, d'une suite de noms ou d'attributs différents d'une même déité, dont la seule récitation n'est pas à strictement parler un *japa* – mais elle peut être répétée, et alors elle le devient,¹⁵⁴ alors que la répétition un grand nombre de fois d'un même nom est effectivement un *nāmajapa*. Ce dernier – répétition du nom divin à des fins de salut et de dévotion – semble se rencontrer pour la première fois dans le Bhāgavata Pur. (6. 2, 7–12), ce grand texte de la *bhakti* viṣṇouite, cependant que l'Agastya Saṃhitā (7–15) du Skanda pur¹⁵⁵ attesterait l'existence de cette pratique chez les śivaïtes. Ces témoignages sont tous deux peu anciens: la pratique

¹⁵² Cf. RV 10. 63, 2: «Car tous vos noms sont dignes d'hommage, dignes de louanges, dieux, vos/noms sont aussi dignes de sacrifice», *vīśvā hī vo nāmasyaṇi vāndyā nāmāni devā utā yajñiṇyāni vah.* (L. Renou, EVP, V, p. 53).

¹⁵³ *kiṃ japyenāmṛtatvaṃ brūhīti / sa hovāca yājñavalkyaḥ śatarudriyeṇeti /*

Ce même *japa* est prescrit dans diverses Upaniṣads śivaïtes (Atharvaśiras, Kaivalya, Jābāli), textes parfois sensiblement plus récents, témoignant de la persistance de cet usage.

¹⁵⁴ Cf. ci-dessus, note 51.

¹⁵⁵ Cf. Skanda Pur 1. 1, 14: *śiveti dvyakṣaraṃ nāma vyāharīṣyanti ye janaḥ /*

teṣāṃ svargaś ca mokṣaś ca bhaviṣyati na cānyathā //

remonterait-elle plus haut? Elle s'est en tout cas affirmée, développée dès ce moment-là (12^e–13^e s.) dans les milieux śivaïtes et viṣṇouites comme chez les fidèles des diverses formes de la Déesse,¹⁵⁶ les périodes les plus récentes faisant d'ailleurs apparaître des cas où le *japa* d'une divinité franchit les limites de sa «secte». C'est ainsi que les Nātha, qui sont śaiva et qui pratiquent surtout l'*ajapājapa*, feraient le *japa* du nom de Rāma;¹⁵⁷ ou encore qu'on peut voir aujourd'hui dans le sud de l'Inde des *bhajan*s de Rādhā-Krishna organisés par des brahmanes smārta, adeptes du vedānta non-dualiste et disciples des Śāṅkarācārya.¹⁵⁸

En fait, si en principe le nom de n'importe quelle divinité peut être répété en *japa*, c'est en pratique avant tout celui de Rāma qui est employé de cette manière; Rāma (ou Rām) nom d'un avatar de Viṣṇu, en étant venu à être le nom le plus couramment utilisé (surtout, il est vrai, dans la partie nord, indo-aryenne, du pays). Pour Kabir, par exemple, et les «Sants», *rām-sumiran* (*rāmasmaraṇa*) équivaut à *nām-sumiran*, la commémoration par la répétition du nom de la divinité, ceci étant évidemment une conséquence de la prodigieuse popularité en Inde de l'épopée ramaïte.

La répétition, solitaire ou en commun, murmurée ou chantée, du nom de Rāma est ainsi conseillée comme une des meilleures pratiques dévotes par l'Adhyātmarāmāyana (14^e–15^e siècle?), livre sacré des Rāmānandins, très apprécié des sectes ramaïtes et dont l'influence en Inde du nord fut considérable. Ceux, dit ce texte, qui chantent chaque jour «Rāma Rāma» ne craignent pas la mort; ils seront sauvés même s'ils ont tué un brahmane; les dieux eux-mêmes cherchent le bonheur en chantant le nom de Rāma.¹⁵⁹ Il suffit même simplement de se ressouvenir de ce Nom pour être sauvé. Tulsidas, dans le Ramcaritmanas, le Rāmāyana hindi, va plus loin encore. Pour lui, le Nom de Rāma est infini (*ananta*), sans égal (*apara*), révélé dans l'âge *kali*, il est en réalité toujours présent, éternel. Révélant Rāma sous ses deux aspects, avec et sans qualités (*saguṇa* et *nirguṇa*), il les transcende tous les deux. Sans pareil, le Nom est cependant proche, car lui seul communique au dévot l'essence du dieu qu'il adore. Répéter le Nom est donc une des voies vers le salut.¹⁶⁰

Une autre pratique très populaire s'est développée depuis le 16^e siècle: celle du *nāmasaṃkīrtan*, répétition du nom de Kṛṣṇa associé soit au nom de Rādhā, soit à celui de Hari (Viṣṇu). Voisin du *japa*, le *saṃkīrtan* en diffère cependant puisque, répétition collective et chantée, parfois même dansée, son déroulement, son atmosphère, sont tout autres que ceux du *japa*, qui est essentiellement une répétition murmurée et solitaire. J'en note cependant l'existence ici notamment parce qu'il est des cas – celui du Haripāth par exemple – où *Harināmasaṃkīrtan* et *Hariśravaṇa* (avec l'*ajapājapa*) se rejoignent à certains égards.

¹⁵⁶ Le bouddhisme aurait eu bien avant cela une pratique de ce genre pour adorer Amitābha (voir *infra*, p. 158), mais l'esprit comme la forme de ce *japa* sont très différents de ceux du *japa* hindou.

¹⁵⁷ Selon Ch. Vaudeville, *Kabir* (Oxford: Clarendon Press, 1974), p. 140. Plus curieusement, le Haripāth de Jñāndev (8. 2) affirme: le *japa* du nom de Rāma est la «respiration» de Śiva – *āmā jo śivācā / rāmajapa*: Ch. Vaudeville, *L'invocation, Le Haripāth de Jñāndev* (Paris: EFEO, 1969), p. 64. Cf. note 160 ci-dessous.

¹⁵⁸ Cf. Milton Singer, ed. *op. cit.*: «The Radha-Krishna bhajan of Madras City», notamment pp. 118–121.

¹⁵⁹ Adh. R. II. 5, 25; IV. 1, 78; I. 6, 69. Références que je tire de F. Whaling, *The Rise of the Religious Significance of Rāma* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980), p. 160.

¹⁶⁰ Tulsidas, tout en affirmant qu'aucun autre nom que celui de Rāma ne peut sauver, admet cependant l'efficacité d'autres noms, notamment ceux de Sītā et de Bharata. C'est que «nombreux sont les noms du Seigneur».

Il est à noter que pour Tulsidas Rāma est le mantra de Śiva qui, à Kāśī, sauve les êtres en leur communiquant ce mantra. Le Haripāth, de son côté, affirme (8. 2), je le disais (note 157), que le *japa* du nom de Rama était la respiration de Śiva: faut-il voir dans cette affirmation inattendue une allusion à l'*ajapājapa*? «Hari, Hari, Hari – tel est le mantra de Śiva», dit encore le Haripāth (14, 3) cité par Ch. Vaudeville, *op. cit.*, p. 64–5.

Le *nāmasaṃkīrtan* se trouve avant tout dans les sectes religieuses krishnaïtes et en particulier dans la tradition *gauḍīya* bengalie issue de Caitanya (1486–1532), pour qui *śravaṇa* et *kīrtana*, le souvenir ou mémoration et le chant du Nom divin, sont les deux premiers éléments de la *bhakti*. Pour Caitanya, le seul énoncé (même accidentel) du nom de Kṛṣṇa peut donner le salut.¹⁶¹ De toutes les façons d'adorer Kṛṣṇa, disait-il, la meilleure est le *nāmasaṃkīrtan*, adoration parfaite qui engendre l'amour divin.¹⁶² On a là une conduite collective, chantée, très affective, émotionnelle, sans guère de rituel, très éloignée donc des pratiques et spéculations que nous avons vues sur le *japa*. Une sorte, généralement chantée ou psalmodiée, d'adoration collective se trouve aussi chez Surdas et chez la plupart des «Sants», les saints-poètes du moyen-âge indien, comme aussi chez les Sikhs, qui, tous, pratiquent et recommandent la proximité de saints, le *satsang*, terme qui, dans les faits, en est souvent venu à désigner le *saṃkīrtan*, le chant religieux en commun qui, lui-même, est en général celui du (ou des) nom(s) de Rāma: le *rāmsaṃkīrtan*.

Une forme intéressante de *japa* – populaire à certains égards, mais recherchée aussi,¹⁶³ est celle du Haripāṭh, «L'invocation à Hari», de Jñāndev (ou Dñyāndev), saint-poète du Maharashtra (fin du 13^e siècle). Viṣṇouite dévot, il se rattachait cependant par son maître Nivṛtti (ou Nivṛttidev) à la tradition tantrique śivaïte des Nātha fondée dit-on par Gorakhnāth et où, nous l'avons vu (*supra*, p. 147), se pratiquait notamment l'*ajapājapa*. Le Haripāṭh est un court texte, qui doit se psalmodier de façon rythmée et étant entrecoupé et suivi de chants dévots. Ce n'est donc pas un *japa* à proprement parler. Mais le Haripāṭh lui-même prescrit nettement et à plusieurs reprises de répéter sans cesse le Nom de Hari: «Qu'on répète le nom de Hari et les liens de l'existence seront brisés» (4. 4). L'appellation même de Haripāṭh désigne cette invocation, *pāṭha* étant pris au sens traditionnel de récitation ou étude d'un texte sacré et ayant alors le sens de *harināmakīrtana*. *Haripāṭha* et *harijapa* apparaissent ainsi comme équivalents.¹⁶⁴ Pour une autre œuvre, voisine de celle de Jñāndev, la Jñāneśvarī, le Nom ne doit pas seulement être énoncé: il doit être intériorisé, le *japa* ne devant pas être une simple récitation mécanique, que Jñāneśvar condamne, mais devant devenir une «audition» intérieure (*śravaṇa* – *hariśravaṇa*) du Nom de Hari, c'est-à-dire une méditation amoureuse unifiante de la divinité. La Jñāneśvarī a, à ce sujet, la formule que voici: «Tout ce que fait mon dévot n'est que culte [de moi-même]; tout ce qu'il pense n'est que mon *japa*; tout ce qu'il est n'est qu'absorption en moi.»¹⁶⁵ Expressions de la plus grande dévotion, d'une

¹⁶¹ Caitanyacaritāmṛta de Kṛṣṇadāsa, *ādilīlā*, 8. 22, citée par E. C. Dimock Jr. *The Place of the Hidden Moon* (Chicago University Press, 1966), p. 226.

¹⁶² Cf. A. K. Majumdar, *Caitanya, His Life and Doctrine* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1969), p. 226.

Rūpagosvamin, dans son *Bhaktirasāmṛtasindhu*, 1. 2, 48, définit le *kīrtan*: *nāmalīlāguṇādinām uccāir bhāṣā tu kīrtanam*: c'est le fait de décrire (ou chanter) à haute voix le nom, les «jeux» et les qualités du Seigneur (*ibid.*, p. 143).

¹⁶³ Dans le cas de Jñāndev comme dans celui des Gorakhpāṭhīs, Rāmanandīs, etc., qui, tous, se rattachent à des traditions ésotériques, parfois tantriques, mais dont les adeptes viennent surtout des castes inférieures, la frontière entre pratique populaire et pratique initiatique paraît parfois difficile à tracer. Pour Ch. Vaudeville (*op. cit.*, p. 77), le Haripāṭh représente «une forme archaïque de composition populaire, encore imprégnée de conceptions yogiques», alors que la Jñāneśvarī est une œuvre savante.

¹⁶⁴ Le Haripāṭh recommande toutefois aussi le *japa* silencieux (26. 4): «Dñyāndev a fait vœu de silence: il porte son chapelet dans son cœur; c'est là qu'il invoque le Nom de Hari» (*ibid.*, p. 146). Cette formule n'empêche toutefois pas le Haripāṭh de recommander avant tout le chant collectif du Nom: «[L'unique] moyen de salut, c'est la compagnie des saints». (5. 4).

¹⁶⁵ *to karī tetūlī pūjā / to kalpī to japi mājā [...] samādhi majhī //*, citation tirée, comme tout ce que j'écris ici, de l'étude du Haripāṭh par Ch. Vaudeville, mentionnée note 157, à laquelle je ne saurais trop renvoyer le lecteur.

«participation» à la divinité, ces formules, en même temps, rappellent curieusement celles du Śivasūtra (3. 27) et de la Vimarśini de Kṣemarāja que nous avons vues précédemment. Ces notions śivaïtes non-dualistes reçues des Nātha ont dû jouer là, la tradition yogique du thisme (et des spéculations tantriques) se trouvant reprises dans le cadre idéologique de la *bhakti*.

La même influence des Nāthayogins expliquerait sans doute aussi la présence de l'*ajapājapa* chez Kabir, qui le mêle ou le confond avec la mémoration du Nom divin (*smaran*, *sumiran*) et le fait peut-être qu'il mentionne aussi bien le *so 'ham* que «les deux lettres *Ra* et *Ma*» du nom de Rāma.¹⁶⁶ Et sans doute est-ce aussi une tradition, mais plus vaste et ancienne, qui se trouve dans la mesure où, pour Kabir (comme pour d'autres Sants du nord de l'Inde), seul le *on* (*śabda*), la Parole communiquée par le Maître ou révélée par le *Satguru* au pieux disciple peut apporter à ce dernier la révélation divine.¹⁶⁷ Le *Satguru* étant en fait l'Être suprême, «sans caractéristiques» (*alakṣaṇa*), «sans fard» (*nirāñjana*). Pour eux, le nom de Rāma (Rāma Rāma – Rām Rām) est le mantra de base, le *mūlamantra*, de la divinité, celui qui recèle en lui la Réalité même, les deux syllabes de Rāma (ou le monosyllabe Rām) étant parfois envisagé comme l'équivalent de *OM* symbole de l'absolu.¹⁶⁸ La puissance infinie d'une parole révélée ou d'un nom divin, la captation, pour le salut, de cette puissance par le monacisme et la répétition: on reste dans le *mantraśāstra*; on retrouve là les plus vieilles spéculations indiennes. Celles-ci évoluent, changent d'apparence avec le temps, mais, sous-jacentes peut-être, elles restent solidement ancrées.¹⁶⁹

Les pratiques que nous venons de voir s'étant développées pour la plupart après le 11^e siècle (et surtout depuis les 15^e–16^e siècles), on s'est parfois demandé s'il ne fallait pas y voir la conséquence de la présence musulmane en Inde. En effet, on a, d'une part, pu penser que ces dévotions intériorisées pouvaient se faire plus facilement que les rites anciens hors des temples, souvent détruits par l'Islam et qu'elles pouvaient en outre se pratiquer sans attirer l'attention d'autorités hostiles à l'hindouisme. On a, d'autre part, pu aussi imaginer que le *nāmajapa*, où le nom divin était souvent répété en liaison avec la régulation du souffle – et cela en outre souvent au cours de séances collectives, ce qui est contraire aux prescriptions traditionnelles sur le *japa* – trahissait une influence islamique. De fait, le *japa* du Nom, dans la mesure où il est mémoration (*smarana*, *sumiran*) de la divinité et où il est rythmé par la respiration, rappelle singulièrement le *dhikr* (terme qu'H. Corbin traduisait précisément par

¹⁶⁶ Cf. Ch. Vaudeville, *Kabir Granthavali (Doha)* (Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1957), pp. XVIII et 36.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. XVII–XVIII. Voir aussi certains passages des *Gorakhbānī*, les paroles de Gorakhnāth citées par Ch. Vaudeville dans l'introduction de son *Kabir* (Oxford, 1974), p. 138: «Empare-toi du Śabda, ô Avadhut! Empare-toi du Śabda! Les étapes [*śihāna*: s'agit-il de points du corps subtil, étapes du Yoga?] ne sont que de vains obstacles.»

¹⁶⁸ Telle était notamment la croyance des Rāmanandīs, dont le mantra est *OM Rāmāya namaḥ*, ou seulement *Rāmāya namaḥ*, car *OM* est considéré équivalent à Rāma. Sur ce point et sur les éléments tantriques chez Kabir, voir Ch. Vaudeville, *op. cit.*, notamment la section V de l'introduction, «Tantric concepts and language in Kabir's verse».

¹⁶⁹ On peut noter encore l'existence de la pratique du *sumiran*, *japa* mental, *mānasajapa*, dans la secte contemporaine des Radhasoamis. C'est le *japa* d'un nom divin, ou seulement de *OM*, répétition secrète, silencieuse, censée éveiller les centres du corps subtil de l'adepte et le faire parvenir à la Réalité suprême par identification avec le son «non-frappé» (*anāhataśabda*). La secte des Radhasoamis s'entourant volontiers de mystère malgré ses nombreuses publications, ces pratiques – qui comportent aussi celle du «son spirituel», *suratśabda* – nous restent peu claires. Mais il s'agit là évidemment de variantes modernes d'une très ancienne tradition. Cf. H. H. Sahabji Maharaj Sir Anand Sarup, *Yathārtha Prakāśa*, English translation (Dayalbagh, Agra: Radhasoami Satsang Sabha, 1984).

«mémoration») qui, comme le *sumiran*, est tout à la fois le souvenir de Dieu et la mention faite de ce souvenir. Dans les deux cas, à partir d'un énoncé répété, la prononciation s'efface pour ne laisser que la présence du sens infuse dans le cœur.¹⁷⁰ Mais ressemblance n'est pas preuve d'influence et celle-ci, si elle a existé, peut fort bien avoir été celle du *japa* sur le *dhikr*,¹⁷¹ ne serait-ce que parce que l'existence du premier est attestée bien avant celle du second. Les contacts entre les mystiques hindoue et musulmane en Inde ont été considérables. Bien des faits, des traductions, des œuvres nombreuses, l'attestent. Mais c'est plus souvent le monde hindou, semble-t-il, qui a marqué celui de l'islam, que l'inverse. On pourrait citer ici bien des noms de «saints», de mystiques, de poètes et diverses sectes: on connaît le cas des Baûls, mais les Nātha, que précisément nous avons eu l'occasion de mentionner, paraissent, dans cet échange d'idées et de pratiques, avoir joué – et notamment pour le *japa* – un rôle appréciable.¹⁷²

On pourrait d'ailleurs, au sujet de la répétition du nom divin, mentionner aussi la prière de Jésus, ou prière du cœur, remontant aux Pères du Désert (Evagre le Pontique, d'abord), développée sur le plan technique par l'hésychasme et prolongée jusqu'à nos jours en particulier dans l'Eglise russe.¹⁷³ Je ne crois pas que toutes ces ressemblances doivent être expliquées seulement par une influence de l'Inde sur l'islam et l'Orient chrétien (ou inversement, car Evagre, pour ne citer que lui, vivait bien avant les traces les plus anciennes que nous ayons du *nāmajapa*). Sans exclure la possibilité d'influences, j'y verrais plutôt la conséquence en des lieux différents d'une même recherche mystique, recherche généralement humaine et dont les voies, finalement, ne sont pas innombrables puisque ce sont celles du même esprit humain.

Mais nous nous écartons là de notre sujet principal. Pour revenir au domaine indien, ou à ce qui s'y rattache, je voudrais au moins mentionner, avant de finir, des pratiques bouddhiques analogues à celles du *nāmajapa*, telles qu'on les trouve dans les textes mahāyāniques du *mantrayāna*, notamment ceux des sectes vouées au culte des bouddhas Amitābha et Bhaiṣajyaguru. Le culte d'Amitābha se répandit en Chine où la pratique dévote d'invocation de son nom (devenu Amita) fut recommandée comme le plus sûr moyen d'être sauvé, par l'école dite de la Terre Pure. Répéter «hommage au Bouddha Amita» suffisait pour s'assurer une bonne renaissance, par le seul effet de la grâce de ce Bouddha et sans nécessité d'un autre effort personnel. Comme le *nāmajapa* hindou, cette oraison pouvait se pratiquer seul ou en groupe, être intérieurement répétée, psalmodiée ou chantée. Le procédé devint vite populaire. On le retrouve au Japon avec l'Amidisme, qui prescrit la répétition du *nembutsu*

¹⁷⁰ Sur l'expérience du *dhikr*, voir l'intéressante étude de G. C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane. aspects et tendances, expériences et techniques*. Paris: Vrin, 1976), pp. 187–258, qui note les points de ressemblance entre *dhikr* et *japa*.

¹⁷¹ La technique du *dhikr* collectif, dont on ne trouverait pas trace avant le 12^e siècle, serait peut-être née d'une influence du *japa* et du *prāṇāyāma* introduite dans l'islam par l'intermédiaire mongol. Cf. Anawati et Gardet. *op. cit.*, p. 197.

¹⁷² Leur cas, mais aussi l'ensemble de la question de ces rapports entre islam et hindouisme dans le domaine des idées religieuses, a été étudié notamment par Saiyid A. A. Rizvi, *A History of Sufism in India* (New-Delhi: Munshiram Manoharlal, 2 vol., 1978–1983), vol. 1, ch. 6 «Interaction between Medieval Hindu Mystic Traditions and Sufism», pp. 322–396, et vol. 2, ch. 8 «The Sufi Response to Hinduism», pp. 394–432.

¹⁷³ Tout le monde connaît *Les récits d'un pèlerin russe* (trad. J. Laloy, Paris: Editions du Seuil, Collection «Points»). On est tenté, à propos de la récitation du nom divin de citer le passage que voici du *Discours Ascétique* de Dialogue de Photicé, disciple d'Evagre: «Ce Nom glorieux et tant désiré, en demeurant longtemps dans l'ardeur du cœur, retenu par la mémoire, produit en nous l'habitude d'aimer Dieu parfaitement et sans obstacles.»

«*namu amida butsu*», simple décalque japonais de la formule sanskrite correspondante. Cette doctrine et ces pratiques, apparues au Japon dès le 7^e siècle, y furent popularisées au 12^e siècle par Honen. «Pour atteindre la naissance dans la Terre Pure, disait-il, rien ne vaut la répétition du Nom du Bouddha.» (On trouve même dans cette secte un *nembutsu* dansé, *adori nembutsu*, qui ne peut que nous rappeler le *samkīrtan* krishnaïte.)

A propos de ces formes banalisées, populaires, du *japa* bouddhique, il ne faut évidemment pas oublier celle qui est sans doute la plus connue: la répétition de la formule *Oṃ maṇi padme huṃ*, formule d'hommage à Avalokiteśvara, partout présente dans le bouddhisme himalayen et tibétain, où la répétition humaine des mantras, *bīja* et *dharaṇī* s'est trouvée relayée par l'écriture ou la gravure: il suffit dès lors de regarder des formules entassées en «murs à maṇi», ou que celles-ci, inscrites sur des bannières, diffusent dans l'espace leurs effets bénéfiques, ou que, enfin, inscrites par milliers sur des bandelettes, elles se multiplient dans le tournolement des moulins à prière. On est bien loin, là, des hautes spéculations sur la métaphysique de la parole ou des difficiles pratiques de *bhāvanā* que nous avons vues précédemment. Mais on reste cependant dans le domaine de la croyance en l'efficacité propre du verbe comme en celle des rites, qu'on trouve, l'une et l'autre, en Inde, dès l'origine – et qui sans doute sont présentes aussi à peu près partout chez l'homme, cet être de paroles et de rites. C'est cette croyance qui informe et sous-tend toutes les représentations et les conduites que nous avons vues jusqu'à présent (ou que nous verrons peut-être encore) au cours de cette enquête sur le *mantrāsāstra*, même celles où la dévotion est au premier plan. C'est pour cela que le *japa* ne nous paraît pas être strictement parlant une prière:¹⁷⁴ il est aussi autre chose. Sans doute cela rend-il impossible la traduction du terme sanskrit, mais cela fait aussi la variété, la richesse et donc l'intérêt de cette pratique.

¹⁷⁴ Mais qu'est-ce qu'une prière «strictement parlant», sinon ce qu'on a coutume de considérer comme tel dans l'Occident de tradition chrétienne? Définition toute relative donc. L'emploi, dès lors, de «prière» pour *japa* ne peut que mener à des malentendus.

Sur la prière hindoue et chrétienne, voir par exemple les observations de S. Siaux dans *Ares*, tome XI, «Hindouisme et christianisme en dialogue» (Paris: Cercle St. Jean Baptiste, 1979).

INDEX DES TEXTES OU AUTEURS CITES OU MENTIONNES et sigles utilisés

(p = page n = note)

	Akṣamalikopaniṣad: n 20.	TRT	Tantrarājatantra: n 26, n 49, n 59, n 107.
	Agastyaśaṃhitā: p 154		Tantrasāra (d'Abhinavagupta): n 142.
	Agnipurāṇa: n 26.	TA	Tantrāloka: p 122, p 133, n 83, n 97, n 99, p 139, n 114, n 117, n 144, 149, n 118, p 151, n 141.
	Ajaḍapramāṭṛsiddhi: p 149.		
	Ajitāgama: n 77.	TBhS	Tārābhaktisudhāṇava: n 26, n 32, n 49, p 129, n 68, n 75, p 138, n 89.
	Adhyātmārāmāyaṇa: p 155, n 159.		Tārāṇavatantra: p 129.
	Abhinavagupta: p 149–150, n 135, n 136.		Tārīṇipārijāta: n 80.
	Amarakośa: n 2.		Tulsidas: p 155, n 160.
	Amṛtānanda: p 148–9.		Triśirobhairavatantra: p 149, n 134.
	Artharatnāvali: n 130.	DMS	Dakṣiṇamūrtisaṃhitā: p 145–6, n 122.
ISGP	Īśanaśivagurudevapaddhati: p 130, n 62.		Durgāsaptaśatī / Devīmāhātmya: p 154.
	Utpaladeva: p 149, 152, n 143–4.		Dhyānabindūpaniṣad: p 145, n 119.
RV	R̥gveda: p 154, n 152.		Nāradapañcarātra: n 68, n 72, n 87.
Ait Br	Aitareyabrāhmaṇa: p 118, n 5, p 120, n 9.	NSA	Nityaśoḍaśikāṇava: n 49, n 83, n 84.
	Kabir: p 155, n 166–7.	NU	Nityotsava: n 20, n 37–8, n 54, n 58–9.
	Kālikāpurāṇa: n 59.	NT	Netratantra: n 49.
	Kālikrama: p 150, n 137.	PRKS	Paraśurāmakalpasūtra: n 29, n 52, n 63–65.
	Kulamūlarathnapaṇcākāvatāra: n 49.	PTlv	Parātrīśikālaghuvṛtti: n 136.
KT	Kulārṇavatantra: n 23, n 24, p 124–5, n 29, n 33, n 68, p 133, n 69.		Pūrvakāmikāgama: n 62, n 77.
	Kaulāvalinirṇaya: n 75.		Pratyabhijñā: p 149–150.
	Kṣemarāja: p 149–151, n 133, n 144.	PhT	Pheṭkārīṇitantra: n 23, n 49.
GT	Gandharvatantra: p 123, n 37, n 54, n 58, n 61–2, n 68, n 73, n 74, p 135, n 124.		Bṛhatkalottarāgama: p 130.
	Gorakṣanātha (etc.) p 147, n 127, n 167.		Brahmavidyopaniṣad: n 119, n 127.
	Caraka: p 140, n 101.		Bhaktirasāmṛtasindhu, de Rūpagosvamin: n 162.
	Caitanyacaritāmṛta, de Kṛṣṇadāsa: p 156, n 161.	BhG	Bhagavadgītā: p 118, 119.
	Chāndogyopaniṣad: p 120		Bhāgavatapurāṇa: p 154.
	Japalakṣaṇa: n 20.		Bhāskara (ŚS-vārtt.): n 139.
	Jabalopaniṣad: p 154.		Makutāgama: n 29.
JRY	Jayadrathayāmalatantra: n 31, n 69, p 139, 143.	MatPār	Mataṅgapārameśvarāgama: n 33, n 52, n 57, p 132, n 69, n 100.
	Jayaratha (com. ad TĀ): p 144, n 114–5, p 149, n 137–8, p 151.		Manu: p 118, n 5.
	Jayākhyasaṃhitā: n 26, p 127, n 59–62, p 133, n 66–7.	MMU	Mantrakaumudī: n 59, n 61, n 64.
JS	Jñāndev: p 156.	MBh	Mantramahodadhi: n 49.
	Jñāneśvari: p 156.	MM	Mahābhārata: p 119, n 7–8.
			Mahārthamañjarī (+ Parimala): n 55, p 150.

André Padoux

Mahāvairocanasūtra: n 110.
 Mrgendrāgama: n 28, n 34, p 127, n 42,
 p 133, n 70, n 76, p 135, n 77, n 98, p 144.
 Mkhas Grub Rje: n 80, p 143.
 Yogamārtanḍa: n 127.
 Yogasūtra: p 127, n 46.
 Yoginītantra: n 56, n 61.
 Yogīśvarīmata: p 144, n 113.
 Yoginīkaula: p 144, n 113.
 Yoginīhrdaya (– Dīpikā): n 50, p 136–7,
 p 141–3, n 107, p 148, n 129, n 145.
 Rudrayāmala: n 26, n 80.
 Lakṣmītantra: n 5, n 39, p 127, n 58–9,
 n 81, n 119.
 Vājasaneyisaṃhitā: p 154.
 Vijñānabhairava: p 144, n 118, p 147,
 n 125–6, p 148, n 131–132, p 149, p 151.
 Vīṇāśīkhatantra: n 88.
 Śatapathabrāhmaṇa: n 5.
 Śāradātilaka: n 26, n 35–36, n 40, n 68,
 n 71.

ŚS

SātS

SP

SpK

SvT

Śivayogaratna: p 146, n 123–4.
 Śivasūtra: p 149–151, n 138–140.
 Sivastotrāvali: p 152, n 143–4, n 149.
 Sivārcanacandrikā: n 62, n 124.
 Śivopadhyāya: n 132, p 149.
 Śeṣasaṃhitā: n 90.
 Śrīkālīnityārcana: n 83.
 Śaṭsāhasrasaṃhitā: n 22.
 Sāttvatasāṃhitā: p 139, n 96, p 144.
 Sāadhanamālā: n 49.
 Sārdhatrīśatikālottarāgama: p 129.
 Somaśambhupaddhati: p 131, n 66, p 135,
 n 92, p 139, n 93, n 98, n 100, n 104.
 Skandapurāṇa: p 154, n 155.
 Spandakārikā: p 128.
 Svacchandatantra: n 82, p 143, n 118, p
 144, n 125, p 149–150, n 133.
 Svātantratantra: n 75.
 Hamsopaniṣad: n 127.
 Haripaṭh: n 157, n 160–163.

INDEX

(n = note)

A: 123, n 56.
 aksamālā (aksasūtra): 122, 131–3, n 58–60, n 64, n 69.
 āṅga: 126.
 āpā-japa: 130, 144–7, n 115–119, n 125–6, 155, n 160.
 āhata: 147, n 130, n 169.
 āsandhāna: 148.
 āsmaraṇa: 128.
 āyēṣṭi: n 100.
 āṇa: 147.
 āhicāra: 137.
 āṣeka: 133, 139.
 āṇya: n 58, 135, n 83.
 ādhūti: 147.
 āsthā: 142, n 107–8.
 ām: 149, n 132, 150–2.
 āmparāmarśa: 151.
 āṇa: 137.
 ārya: 133, 139.
 āhāra: 143.
 āra (japa): 148, n 129.
 āśa: 125.
 āna: 125, 130, n 52.
 āi: n 26, 147.
 ātana: 137, n 89.
 āra: 141, 144, n 118.
 āmanā: 142, n 115.
 āmsu: 119, n 5–6, 127, n 43.
 āya: 147, n 151.
 āyāsa: 135, n 83.
 ām: 147.
 āM: 118, n 3, n 18, n 46, 132, n 67, 134, 140, n 139, 146,
 168.
 āramāla: 131, n 61.
 ārāṅganyāsa: 125, n 83.
 ālā (de HRĪM): 143.
 āmya (rites): 122, n 16, 123, 129, 133, 137, n 84–90.
 ātana: 156, n 164.
 āndalinī: 129, 141, 143.
 āmbhaka: n 124.
 ālayoga: 123.
 ālukā: 126, 135.

krura (karmaṇi): 137.
 KṢA (Kṣam): 123, n 20.
 gāyatrī: 122, n 25, n 33, 132, n 82, 134, 138, 146, n 121,
 153.
 gaumukhī: 132, n 63.
 grathana: 138.
 grahaṇa: 128.
 cakra: 142, 144, 146.
 japakāla: n 50.
 japayajña: 118, 134.
 jalpa: n 5.
 jāti: 138, n 89.
 tarpana: 133, n 73, n 83.
 tuṣṇīm: n 5.
 tuṣṇīmsamśā: n 9.
 dīkṣā: 139–140, n 95–99.
 nāda: 142, n 125–6, 148–9, n 139.
 nāmajapa: 154, n 157–160, 158.
 nāmasamkīrtan: 128, 155–6.
 nāmastotra: 154.
 nam-sumiran: 157.
 Nārasimhadīkṣā: 139, n 96.
 nigadena (japa): 127.
 nityakarman: n 64, n 69, 133.
 nivedana: 136, n 77–83 cf samarpana.
 nyāsa: 121, 126, 131, 135, n 107, 146.
 parā (vāc) etc.: n 6, 150–1.
 parāmarśa: 144, 149–150, n 136.
 parārthapūjā: 136.
 pallava: 128.
 piṅgalā: n 26, 147.
 puṇyakṣetra: 124–5.
 puraścaraṇa: 122, 125, 126, n 32, n 35, 129, n 58,
 133–5, n 68–75, n 144.
 pūjā: 122, 124, 130, 132, 134–6, n 76–83, n 145.
 paudgala: (japa): n 138.
 praṇava: n 46, – cf. OM.
 prāṇa: n 26, n 43, 131, n 82, 141, 143–7, n 115.
 prāṇāyāma: n 83, 51.
 prāyasācitta: 126, 129, 132, n 66, 138–9, n 93–4.
 bāhya (japa): 148, n 129.

- bindu: 123, n 21, 142, 146, n 133.
 bīja: 120, 122, 138, 159.
 bubhukṣu: n 26, 135, 137.
 brahman: 118, 119, 141, 145.
 brahmayajña: 118.
 brahmarandhra: n 58.
 bhakti: n 11, 121, 127, 130, 141, 153.
 bhajana: 128, 155, n 158.
 bhāvanā: 127, n 50, n 58, 139, 142, n 107, 148.
 bhur bhuvah svar: 118, n 9, 122 – cf Vyāhṛti.
 bhūtalipi: 123, n 23.
 maṇḍala: 125.
 madhya: 143, 146, 150.
 mantradevatā: 128, n 47.
 mantradoṣa: n 26.
 mantravīrya: 128, 151.
 mantrasādhana: 124, n 8, 125, 133, n 69.
 mahāyajña: 118, n 2.
 mahāsukha: 147.
 mahāsetu: 126, 135, n 83.
 mātṛkā: n 24.
 mānasa (japa): 119, n 6, n 43, n 169.
 mālīnī: 123, n 22.
 mudrā: 125, 130, n 54–5, 135, n 76.
 mumukṣu: 135, 137.
 mūlamantra: 126, 133, n 71, 135, n 83, 142, 146, 157.
 mūlādhāra: 142, 146.
 meru: 132, n 61.
 mohana: 137.
 yoga: 124.
 yoga (pallava, etc): cf vidarbha.
 yogika (japa): n 43.
 yonimudrā: n 26.
 rasana: 157.
 Rāmsmaraṇa, Rāmsamkīrtan, Rāmsumiran: 155.
 rudrākṣa: n 20, 131, 138.
 rodhana: 128, 138.
 lalanā: 147.
 varṇa (classe): 129, 131.
 varṇa (phonème): n 20, n 21.
 varṇamālā: 122, n 61.
 varman (= kavaca): n 58, 135.
 vaśikarāna: 129, 137, n 87, 138.
 vasudevamantra: 139.
 vācaka: 135.
 vācika (japa): 119, n 6.
 vikṛti: 128.
 vidarbha (etc.): 128, n 49, 137.
 vimarśa: 144, n 137–8, n 144.
 vivakṣa: 141.
 viṣuva: 142, n 104, n 108.
 vaikhārī: n 6, 150.
 vyāhṛti: n 3, 134. – cf. Bhur bhuvah ...
 śakti: 131.
 śatārudriya: 154.
 śabda: 157.
 śāktopāya: 151, n 151.
 śānti: 137, n 86.
 śānti (prāyaścitta): 138.
 śānti: 142, n 108.
 śmaśāna: 125.
 śrāddha: n 100.
 śravaṇa: 156.
 śricakra: 136, 142, n 145.
 śrividya: n 12, 122, 142.
 śatkarmanī: 122, 128, n 49, 137–8, n 86–90.
 saṅkalpa: 128.
 samkīrtan: 155, 159.
 Satguru: 157.
 sattarka: n 142.
 satsaṅg: 156.
 sandhyā: 122, n 69, 134–6.
 samārpaṇa: cf. nivedana.
 samputa: n 23, 128.
 sahasranāmastotra: 154.
 sādhaḥ: n 16, n 26, 135, 137, n 85.
 sādhyā: n 34, 128.
 siddhi: n 26, 133, 137, n 84.
 sumiran: 72, 75, n 167, 79.
 suṣumnā: 52, n 111, 53, 59.
 setu: 126, 135.
 sō 'ham: n 127, 157.
 snapana: 149.
 smarāṇa/smṛti: n 108, 155, 157.
 svādhyāya: 118, n 2, 120, n 11, 122.
 svapakāla: n 26.
 haṁsa: 130, 145–7, n 119, n 124–7, 149, n 133, 151, n 139.
 harināmakīrtana: 155–6.
 haripāth: 155–6.
 hariśravaṇa: 155–6.
 hrd (bīja): 135.
 homa: 130, 133–4, n 73–4, n 83, 139, 140, n 142.
 HRĪM: 122, 142, n 104.